Joseph A. Fitzmyer

EL EVANGELIO SEGUN LUCAS

I

INTRODUCCION GENERAL

EL EVANGELIO SEGUN LUCAS

4 tomos

Tomo I: Introducción general
Tomo II: Comentario de los capítulos 1 al 9,50
Tomo III: Comentario de los capítulos 9,50 al 19,27
Tomo IV: Comentario de los capítulos 19,28 al 24,53

JOSEPH A. FITZMYER

EL EVANGELIO SEGUN LUCAS

I

INTRODUCCION GENERAL



EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32

Este libro fue publicado por
Doubleday & Company, Inc. Nueva York, I 1981
con el título
THE GOSPEL ACCORDING TO LUKE

Traducción de
DIONISIO MÍNGUEZ
Profesor del Instituto Bíblico de Roma

ISBN: 84-7057-395-0 (Obra completa)
ISBN: 84-7057-396-9 (Tomo I)
Depósito legal: M. 25.547.—1986 (I)

Printed in Spain

Matris patrisque
piae memoriae

CONTENIDO

VII

ESBOZO DE LA TEOLOGIA DE LUCAS

237

PROLOGO

Lo que pretende este comentario al Evangelio según Lucas es desentrañar el significado del texto evangélico para los lectores del siglo XX. Durante sus diecinueve siglos de vida, los textos de Lucas han sido objeto de innumerables comentarios. Por eso, la sensación de todo nuevo comentarista es prácticamente la que ya experimentó el propio Lucas, como lo dice él mismo en el prólogo a su narración: «muchos han emprendido la tarea de componer un relato» semejante. Yo también, «después de haberlo investigado todo cuidadosamente», me he decidido a acometer esta misma empresa. Pero me resulta más bien difícil explicar en cuatro palabras cuáles son las características particulares de este comentario. Por eso, me voy a limitar sencillamente a exponer lo que he pretendido al comentar el texto lucano.

He procurado no perder de vista la idea de que el Evangelio según Lucas no es más que una parte de la obra en dos volúmenes escrita por el autor. Por consiguiente, al comentar un pasaje determinado, no dejaré de hacer continuas referencias tanto al libro de los Hechos como al resto de la narración evangélica.

No voy a justificar la solución al problema sinóptico que he seguido en este comentario, y que es una variante de la teoría de las dos fuentes. Los motivos que me han llevado a adoptar esta interpretación son cuestiones de carácter introductorio; por eso, el lector los encontrará en esta introducción general. En cada pasaje, he intentado presentar su sistema de relaciones sinópticas, con sus posibles influjos de «Mc» —sigla de una fuente llamada «Marcos», que coincide con el actual Evangelio según Marcos—, de «Q» —sigla de *Quelle,* es decir, «fuente» de la doble tradición que se encuentra en Mateo y Lucas— o bien de «L», que hace referencia a las «fuentes» particulares, orales o escritas, utilizadas por el propio Lucas. Otro de mis principios ha sido distinguir entre «redacción» y «composición» lucana. Entiendo por «redacción» las modificaciones introducidas por Lucas en los materiales preexistentes, que le había legado la tradición anterior; se trata de un fenómeno perfectamente identificable, dado su peculiar lenguaje y estilo.

«Composición» se refiere a las formulaciones propias de Lucas, independientes de los elementos tradicionales.

Una vez establecido el sistema de relaciones sinópticas del pasaje en cuestión, he tratado de presentar, en cada uno de los casos, sus características «histórico-formales», es decir, la forma literaria concreta que configura ese pasaje determinado.

Con todo, esos dos aspectos, sistema de relaciones sinópticas y características histórico-formales, no son más que cuestiones previas, cuya función consiste únicamente en desbrozar el terreno, en orden a una discusión del *significado* del pasaje concreto, concebido como una unidad en sí misma, pero en estrecha relación tanto de la parte del evangelio en la que se encuentra como con el conjunto total de la narración. Este intento de llegar a descubrir el significado puede ser que requiera una investigación de la estructura del pasaje y un estudio de su propia preocupación teológica y de su mensaje fundamental. Todos estos aspectos de un determinado pasaje se tratan conjuntamente en la sección llamada «exégesis»; sigue otra sección, denominada «notas», en la que se analizan detalladamente otras cuestiones menos relevantes, planteadas por una frase o por una palabra concreta, y que comprenden problemas textuales, filológicos o históricos. Ambas secciones, «exégesis» y «notas», colaboran a la comprensión del pasaje como unidad individual. La sección más importante es la «exégesis»; por eso, va en primer lugar, antes de las «notas».

Esta introducción general comprende una discusión de los problemas habituales en este tipo de estudios: bibliografía sobre Lucas, estado actual de la investigación, datos sobre el autor, fecha y destinatarios del evangelio, cuestiones de composición, lenguaje y estilo, y una visión global de la organización de los materiales. Con todo, una parte muy importante de esta introducción consiste en un esbozo de su teología. Se ha incluido aquí, porque los análisis de los diversos pasajes no permiten tratar adecuadamente, en su globalidad, los grandes temas teológicos de la obra lucana; de no hacerlo así, se correría el riesgo de continuas e innecesarias repeticiones. Por eso, he intentado dar, desde el principio, una breve presentación de los rasgos fundamentales de la teología de Lucas, que puede servir como punto de referencia a lo largo de los análisis posteriores. Por otra parte, la inclusión de esta síntesis teoló-

gica manifiesta mi intención de no limitar este comentario a una exégesis basada únicamente en los criterios de la historia de las formas. Esta metodología interpretativa de la Sagrada Escritura, que, a través de los años, ha logrado afirmarse con todo merecimiento, tiene que ser completada con un interés por el sentido teológico que el autor pretendió dar a su obra.

Quisiera indicar también una distinción fundamental, que atraviesa todo este comentario al Evangelio según Lucas. En ocasiones, y para explicar determinados aspectos de la presentación lucana de la figura de Jesús, se hace referencia a diversos estratos de la tradición evangélica. El estrato I remite a los hechos y palabras del personaje histórico, Jesús de Nazaret. El estrato II corresponde a la proclamación primitiva, después de la resurrección de Jesús. El estrato III comprende los datos relativos a Jesús, que los escritores del Nuevo Testamento decidieron transmitir en sus respectivas obras. Lo primero que encuentra el lector que abre el Evangelio según Lucas es una forma determinada del estrato III, resultado de una composición literaria, basada en una serie de materiales legados al autor por los estratos I y II, y configurados por él mismo en una síntesis personal, como interpretación del acontecimiento Cristo. No hay que confundir el estrato III con el estrato I.

El propósito fundamental de este comentario consiste en ofrecer una interpretación de la forma concreta que Lucas dio al estrato III, es decir, cómo presenta en sus escritos —especialmente, en su primera obra, el evangelio— la figura de Jesús. Es natural y, al mismo tiempo, inevitable que de vez en cuando surjan problemas con respecto al estrato I. Cuando se presenten, trataremos de solventarlos de la mejor manera posible. Pero quede bien claro, desde el principio, que estas cuestiones son secundarias por lo que respecta al objetivo fundamental del presente comentario.

A lo largo de mis explicaciones, tanto en la «exégesis» como en las «notas», haré frecuentes referencias al Antiguo Testamento, sin distinción expresa entre libros proto o deuterocanónicos. Cito los salmos según la numeración del texto hebreo, aun en el caso en que la forma de la traducción griega de algunos de ellos concretos está abierta a discusión.

Para terminar, tengo el gusto de expresar mi sincero agradecimiento a tantas personas que, de una u otra manera, me han ayudado durante la composición de este comentario. En particular, a Francis T. Gignac SJ, quien tuvo la paciencia de leer mi traducción de Lucas y de hacerme gran cantidad de valiosas sugerencias; a la comunidad jesuítica de Georgetown, que me concedió un semestre de excedencia académica para poder terminar este volumen; a Henry J. Bertels SJ y a Williams J. Sheehan CSB, por su generosa asistencia en mi trabajo de bibliografía y biblioteca; a David Noel Freedman, director de la colección «Anchor Bible», y a su asistente, Michael Patrick O'Connor, por sus observaciones y sugerencias para mejorar el texto de mi comentario; a Robert W. Hewetson, director de esta edición, y a Eve F. Roshevsky, de la editorial Doubleday & Company, Inc., que supervisó la publicación de este volumen.

JOSEPH A. FITZMYER SJ
The Catholic University of America
Washington, DC 20064

I

ESTADO ACTUAL
DE LA INVESTIGACION SOBRE LUCAS

Todo el que se proponga escribir un comentario a cualquier libro del Nuevo Testamento no podrá nunca partir de cero. El comentarista tiene que tener en cuenta el estado de la interpretación de ese libro concreto y tomar postura, al menos, frente a las corrientes más significativas. Por otra parte, es prácticamente imposible que un solo exegeta pueda abarcar las innumerables interpretaciones que se han propuesto sobre la enorme diversidad de problemas planteados por el libro en cuestión. En el caso del Evangelio según Lucas, la situación es probablemente mucho más complicada, debido al predominio que han ido adquiriendo en los últimos veinte o treinta años los estudios sobre la obra lucana (= Lucas-Hechos).

Este esbozo del estado en el que se encuentra actualmente la investigación lucana tiene una doble finalidad: por una parte, quiere ofrecer una panorámica de las interpretaciones más importantes que han aparecido recientemente y, por otra, pretende definir el carácter de este comentario al Evangelio según Lucas, con respecto a esa multiplicidad de líneas interpretativas.

El exegeta holandés W. C. Van Unnik llegó a calificar la doble obra lucana como «uno de los grandes torbellinos de la investigación neotestamentaria» *(Luke-Acts, a Storm Center in Contemporary Scholarship,* en *Studies in Luke-Acts,* p. 16). Esto lo escribía en 1966. Cinco años antes, C. K. Barrett había escrito que «el centro de los estudios sobre el Nuevo Testamento se va desplazando hacia la obra lucana» *(Luke the Historian in Recent Study,* p. 50). Pero Van Unnik también advirtió que «la base exegética de muchas de las afirmaciones que hoy se hacen a propósito de Lucas-Hechos dista mucho de ser plenamente convincente» *(Luke-Acts,* p. 28); incluso se vio en la necesidad de admitir que la situación que él contemplaba apenas se podía calificar de «debate», ya que eran muy pocos los resultados de la investigación contemporánea que se habían sometido a una verdadera crítica, ya fuera para aceptarlos o para rechazarlos. El «auténtico debate» no había hecho más que comenzar. Hace ya veinte años que Van Unnik escribió esta valoración; durante este período, muchas de aquellas contribuciones se han empezado a sopesar con una ponderación mucho más exigente.

Una buena parte del problema que plantea la investigación de

los escritores lucanos reside precisamente en la complejidad de la obra de Lucas. La extensión de Lucas-Hechos supera con creces los escritos de cualquier otro autor individual del Nuevo Testamento. La vinculación entre la primera parte (Lc) y la segunda (Hch) es hoy día una opinión prácticamente unánime entre los exegetas. Pero la problemática de la primera parte no es igual que la de la segunda, y la continuidad entre una y otra es una nueva fuente de problemas. Por un lado, existe obviamente una relación sinóptica entre el Evangelio según Lucas y las recensiones de Marcos y Mateo, sin excluir posibles contactos con la tradición representada por el Evangelio según Juan. Por otro lado, el Evangelio según Lucas posee una característica peculiar, en cuanto que es el único escrito del Nuevo Testamento que tiene una continuación con perspectivas propias en el aspecto literario, didáctico, apologético, geográfico, histórico y teológico. Algunos de estos aspectos se pueden detectar también en la propia narración evangélica, y valen para justificar el trabajo redaccional con el que Lucas ha reelaborado los materiales recibidos de la tradición. Sólo si se comprende la totalidad de la obra lucana se puede llegar a percibir cómo Lucas ha ido poco a poco sembrando numerosos signos literarios, que sirvan de preparación para una serie de detalles verdaderamente importantes en orden a la finalidad de su relato.

Sin embargo, la actitud adoptada en las dos o tres últimas décadas con respecto a los escritos lucanos ha estado excesivamente dominada por la interpretación de los Hechos de los Apóstoles. A pesar de que también en el Evangelio según Lucas se pueden detectar huellas del trabajo redaccional del autor —prueba evidente de una composición cuidadosamente planificada—, su narración evangélica depende de abundantes materiales de tradición, que se prestan a comparaciones con los otros evangelistas. El escepticismo que caracteriza a los sectores más radicales de la investigación lucana *se debe mucho más al estudio de los Hechos de los Apóstoles* que al análisis del propio Evangelio según Lucas. Naturalmente, esto supone una enorme dificultad para escribir un comentario al evangelio, sin verse desbordado por las corrientes que predominan en el campo de la exégesis lucana. Pero lo más curioso es que, a pesar de que casi todos admiten la unidad de autor de las dos obras, raro es el exegeta moderno que haya intentado escribir un comentario a las dos obras, precisamente en cuanto tales, es

decir, como dos partes de un único proyecto y presididas por una concepción unitaria.

Una mirada retrospectiva al desarrollo de la investigación sobre Lucas en los últimos cuarenta años muestra claramente que la línea más radical de interpretación está especialmente vinculada a las contribuciones de cuatro exegetas alemanes. El iniciador indiscutible de este tipo de análisis fue Martin Dibelius, con una serie de ensayos dedicados especialmente a un estudio crítico de las formas literarias de Hch, y recogidos posteriormente en un volumen que lleva por título *Studies in the Acts of the Apostles.* Aunque escritos todos ellos antes de 1950, hay que reconocerlos como el germen del nuevo enfoque. En fecha más reciente, dos libros de Hans Conzelmann han dado el mayor impulso a esta línea interpretativa: *Die Mitte der Zeit* (1953; [5]1964), traducido al inglés con el título *The Theology of St. Luke,* un análisis de la teología lucana, centrado fundamentalmente en el Evangelio según Lucas, y su comentario a los Hechos de los Apóstoles, *Die Apostelgeschichte* (1963). En 1965, Ernst Haenchen publica su gran obra *The Acts of the Apostles* (1965), un exhaustivo trabajo sobre Hch, que adopta gran parte de las interpretaciones de Conzelmann, y que puede considerarse como el principal comentario crítico a este libro del Nuevo Testamento. Finalmente, y aunque escrito con anterioridad, el artículo de Philipp Vielhauer *Zum «Paulinismus» der Apostelgeschichte* (1950) ha desempeñado un papel relevante en toda esta problemática.

Aparte de estos cuatro autores, se podría citar una larga lista de exegetas que, con breves artículos o incluso con observaciones aisladas, han contribuido a consolidar esta corriente de interpretación de la obra de Lucas; por ejemplo, R. Bultmann, E. Dinkler, E. Grässer, E. Käsemann, G. Klein, S. Schulz, etc. Los resultados de este enfoque han conducido no sólo a una actitud escéptica con respecto al valor histórico de los escritos lucanos, sino también a un juicio negativo sobre lo que se considera como «teología» de Lucas, y que implica una concepción «tendenciosa» del cristianismo primitivo; se ha llegado incluso a poner en duda la propia identidad del autor. Una frase de Van Unnik resume perfectamente la situación: «El Revdo. Sr. Lucas —mantenemos sin ningún género de prejuicios este nombre con el que la tradición ha designado al autor de Lucas-Hechos— fue uno de los protagonistas y, en

algunos casos, probablemente también el antagonista en el escenario del Nuevo Testamento» *(Luke-Acts,* p. 16). De hecho, se le ha considerado como «el cerebro gris de los evangelistas», frase atribuida a G. W. H. Lampe por R. H. Fuller, *The New Testament in Current Study* (Nueva York 1962) 89.

Durante los últimos veinte años ha ido tomando forma un verdadero debate sobre diferentes aspectos de esta interpretación crítica radical de la obra lucana. La discusión ha afectado a los exegetas del Nuevo Testamento no sólo en Alemania, cuna de este nuevo enfoque, sino que ha rebasado las fronteras originarias y se ha extendido principalmente al mundo exegético de lengua inglesa y francesa. Se han ido tomando, punto por punto, los diversos aspectos de la nueva interpretación, para someterlos a un análisis riguroso. En esta línea, habrá que mencionar especialmente la panorámica trazada por W. Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles* (1975), quien, a pesar de su exagerado interés por el valor histórico de Hch, no ha dejado de indicar unos cuantos puntos débiles de este enfoque interpretativo. Pero la obra de Gasque ha encontrado una seria advertencia en los reparos de N. A. Dahl, *The Purpose of Luke-Acts,* en *Jesus in the Memory of the Early Church: Essays* (Minneápolis 1976) 94, n. 16. El libro de H. Flender, *St. Luke: Theologian of Redemptive History* (1967), a pesar de su extremado interés por lo sistemático, propone sus correctivos a la interpretación crítica radical. Lo mismo se podría decir de las obras de I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (1970), W. C. Robinson, Jr., *Der Weg des Herrn* (1964) y E. Franklin, *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts* (1975). Dos contribuciones de capital importancia para este debate son el artículo de W. G. Kümmel, *Current Theological Accusations against Luke:* «Andover Newton Quarterly» 16 (1975) 131-145; cf. ETL 46 (1970) 265-281 y la reseña de F. Bovon, *Luc le théologien: Vingt-cinq ans de recherches, 1950-1975* (Neuchâtel 1978).

Las diversas líneas de discusión que se han ido configurando se centran especialmente en los problemas planteados por la historicidad y la teología de la obra lucana. Pero, al mismo tiempo, se ha empezado a prestar cada día más atención al aspecto literario de Lucas-Hechos. En los últimos años se ha venido afirmando, siempre con mayor énfasis, que Lucas es el primer *literato* cristia-

no, es decir, el primero que escribe conscientemente una obra literaria. Las investigaciones sobre su metodología redaccional, su técnica estilística y sus esquemas premeditados ponen de manifiesto que todas estas características de sus escritos son de gran importancia para la discusión. En realidad, no se trata de un descubrimiento nuevo; la investigación lucana nunca llegó a olvidar totalmente el aspecto literario de la obra. Por ejemplo, H. J. Cadbury había escrito diversos libros, *The Style and Literary Method of Luke* (1920), *The Making of Luke-Acts* (1927) y varios artículos dedicados a analizar algunas características del estilo literario de Lucas. Posteriormente, autores como R. Morgenthaler, *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis* (1949) y C. H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts* (1974), estudiaron igualmente esa misma temática. No se puede negar la importancia del aspecto estilístico, pero lo que es válido en esta clase de estudios está tan contaminado de subjetivismo como los análisis de tipo redaccional, cuyas pretensiones intenta reprimir.

Para un análisis y una interpretación correcta de los escritos lucanos, el comentarista tendrá que estar al tanto de toda esta problemática y de sus implicaciones, por no mencionar otros muchos aspectos de orden secundario. *El* verdadero problema consiste en conducir hábilmente el curso de la investigación entre Escila y Caribdis, entre una actitud excesivamente crítica, que convierte a Lucas no sólo en «el malo de la película» (Van Unnik), sino incluso en el «terremoto» de la familia neotestamentaria, y una aceptación ingenua de sus tendencias conscientes y deliberadas, como expresión de una auténtica mentalidad histórica. Actualmente, para comprender el carácter de la obra de Lucas, no basta decir: «Eso es puramente lucano», dando a entender que se trata de una realidad ajena a la historia, o que es tendenciosa desde el punto de vista teológico, o incluso que responde a unos esquemas y a unas estructuras preconcebidas. Puede ser que en determinadas circunstancias sea realmente así; pero también puede ser todo lo contrario. Lo verdaderamente importante es determinar con precisión qué es lo que realmente escribió Lucas, por qué lo escribió, cómo es que sus escritos fueron aceptados por la Iglesia cristiana como pertenecientes al canon de la Sagrada Escritura y qué papel desempeñan en cuanto tales.

La investigación actual de la obra lucana está dominada más por afirmaciones teóricas sobre Lucas-Hechos que por un verdadero análisis detallado de estos escritos. Esas tesis se han desarrollado frecuentemente a base de un estudio superficial de sólo una parte de los materiales textuales, como en el caso de Conzelmann, quien excluye las narraciones de la infancia como no pertinentes para la «teología» lucana. Otras veces se basan en una comparación puramente extrínseca de Lucas-Hechos con los escritos de Pablo o de Juan, como si lo único realmente válido como testimonio cristiano en los escritos de Lucas fuera lo que refleja el pensamiento de Pablo o de Juan. Hay, por último, algunas tesis que se fundan en cuestiones provenientes de una sistematización teológica posterior; por ejemplo, si la teología de Lucas es una teología de la cruz o una teología de la gloria, o si la concepción lucana de la historia de salvación es un sustitutivo de la «escatología», que llega incluso a suponer —y esto sí que es verdaderamente aberrante— una auténtica «destrucción» del kerigma. Todos estos planteamientos pueden suscitar una serie de cuestiones legítimas sobre la obra de Lucas, pero lo esencial es reconocer su verdadera naturaleza; es decir, se trata de *tesis,* o proposiciones, acerca de la teología lucana, que con demasiada frecuencia son fruto de unos planteamientos totalmente ajenos a un estudio serio de esa teología en cuanto tal.

Más adelante trataré de presentar un breve esbozo de la concepción teológica de Lucas. Pero me parece imprescindible dejar bien sentado, ya desde este momento, que no es lo mismo «teología» lucana —en el sentido más literal del término— que «tesis» sobre la concepción teológica de Lucas. A cualquier estudiante de teología neotestamentaria le resulta familiar, prácticamente desde siempre, la idea de una teología de Pablo o de Juan; incluso se han hecho numerosas tentativas de sintetizar el pensamiento de los diferentes autores neotestamentarios. Pues bien, ahí es precisamente donde está el fallo fundamental de algunas monografías, como la de Conzelmann —especialmente con su engañoso título inglés *The Theology of St. Luke*— y la de J. C. O'Neill, *The Theology of Acts.* Lo que ofrecen no es una síntesis del pensamiento de Lucas, sino meras tesis o proposiciones sobre teología lucana; un verdadero desarrollo de auténtica teología brilla totalmente por su ausencia.

Todo intento de presentar, aunque no sea más que un esbozo de la teología de Lucas, choca contra la complejidad de la doble obra lucana, precisamente porque se trata de dos libros íntimamente relacionados. Uno de los bloques centrales de esta concepción teológica consiste en la presentación de la figura de Jesús que Lucas ofrece en su narración evangélica. Pero esta presentación hay que distinguirla no sólo de la proclamación cristológica que Lucas atribuye en Hch a los predicadores apostólicos, sino también de la propia teología implicada en el relato de la expansión del cristianismo primitivo, que Lucas pone en relación no sólo con el kerigma, sino incluso con sus raíces palestinenses, es decir, con el ministerio del propio Jesús de Nazaret. La figura de Jesús trazada por Lucas en su narración evangélica muestra claros signos del trabajo redaccional del autor y es testimonio evidente de una construcción bien planificada. Pero, al mismo tiempo, depende —y, por supuesto, en gran medida— de materiales de tradición. Esa dependencia tiene una doble virtualidad: por una parte, configura el relato evangélico como una magnitud distinta de su continuación en el libro de los Hechos y, por otra, subordina ese relato a determinados elementos de la teología lucana, que sólo empiezan a perfilarse a medida que avanza la segunda parte de la narración, es decir, los Hechos de los Apóstoles.

Aunque ya he expresado anteriormente mi insatisfacción por el predominio actual de las cuestiones relacionadas con el libro de los Hechos, no cabe duda que la vinculación intrínseca entre Lc y Hch constituye un problema que necesariamente se impone a toda síntesis de teología lucana.

El resultado de esta situación es que muchas veces, en los comentarios al Evangelio según Lucas, la visión global de la teología lucana consiste fundamentalmente en un intento por sintetizar los rasgos esenciales de la figura de Jesús, como la presenta el tercer evangelio. Por mi parte, voy a intentar no perder de vista la continuidad de esta figura a lo largo del libro de los Hechos, descubrir su prefiguración en el evangelio, cuando éste sea el caso, y dejar que esa presencia incida sobre la interpretación de la actividad redaccional que necesariamente presupone.

Desde luego que aun este esbozo de teología lucana tiene que tomar postura frente a las diversas «tesis» teológicas que se han

ido multiplicando en las últimas décadas. Si en el presente comentario la discusión de esas tesis queda relegada al espacio de una mera presentación global del estado en que se encuentran los estudios lucanos, no es porque las cuestiones planteadas no sean verdaderamente importantes, sino porque, en la mayoría de los casos, se trata de aspectos puramente extrínsecos a una presentación de la teología de Lucas en sí misma. Por consiguiente, cuando hablo de «tesis» acerca de la teología lucana, lo que quiero decir con ese término es que se trata de enunciados que no van directamente a la comprensión de los propios contenidos del Evangelio según Lucas y de los Hechos de los Apóstoles. Es exactamente lo que U. Wilckens ha llamado «puntos de vista teológicos» (*Interpreting Luke-Acts in a Period of Existentialist Theology,* en *Studies in Luke-Acts,* p. 60). Wilckens insiste en el hecho de que «la exégesis bíblica presupone ineludiblemente un determinado punto de vista teológico», y reconoce el papel que desempeñan «los prejuicios subjetivos» en toda actividad exegética. En ciertos casos, este elemento tendrá una mayor incidencia en la exégesis, mientras que en otros será prácticamente irrelevante. En muchas ocasiones se trata de un fenómeno puramente extrínseco, provocado por intereses totalmente ajenos al tema o por una problemática posterior. En cualquier caso, siempre hay que estar al tanto de esas proposiciones o puntos de vista, pero sin dejar que interfieran con lo que realmente debe ser el centro de interés, es decir, una descripción sintética de la teología lucana. Por otra parte, Wilckens ha demostrado el influjo de la teología dialéctica de los años veinte sobre la interpretación de Pablo, hasta el punto de que esa tendencia llegó a dar una valoración negativa a la presentación de Lucas, porque no cuadraba con aquel enfoque específicamente dialéctico de la teología paulina (*ibíd.,* pp. 69-77).

En otras palabras: lo que con demasiada frecuencia se considera actualmente como «teología lucana» es, en realidad, no sólo una concepción excéntrica de Lucas-Hechos, sino incluso una interpretación que adolece de falta de objetividad, como resultado de comparar la presentación lucana con una interpretación no menos excéntrica de la teología paulina. Wilckens llega a la siguiente conclusión: «La concepción lucana del carácter salvífico de la historia pertenece indudablemente al caudal de la primitiva tradición cristiana. Por eso parece lógico preguntarse si una com-

paración crítica seria entre la obra de Lucas y los escritos de Pablo no podría llegar a la conclusión de que la profunda coincidencia de ambas visiones teológicas tiene, de hecho, una importancia mucho mayor de lo que ordinariamente se piensa» *(ibíd.,* p. 75).

Las observaciones que voy a hacer a continuación sobre algunas de esas «tesis» referentes a la doble obra lucana y a su teología me ahorrarán examinar esos enunciados en el penúltimo capítulo de esta introducción, dedicado al esbozo de la teología de Lucas propiamente dicha. Naturalmente, para un análisis exhaustivo de algún punto concreto habrá que recurrir a las explicaciones más detalladas que se darán ulteriormente en la presentación explícita de la teología lucana; en estos casos, el lector será puntualmente informado.

Con todo, antes de entrar de lleno en el examen de algunas de esas «tesis» tan discutibles y discutidas quisiera hacer dos observaciones preliminares. En realidad, sólo tocan aspectos secundarios del debate en torno a Lucas-Hechos; pero no estaría mal empezar por definir mi postura con respecto a esas cuestiones. La primera observación se refiere a la unidad de autor de las dos obras, tercer evangelio y Hechos de los Apóstoles. Es una opinión que también podría considerarse como una de las susodichas tesis de la investigación moderna; pero ante el hecho de que la aceptación de esta unidad de autor es prácticamente unánime entre los exegetas, también yo la asumo personalmente. En segundo lugar, tengo mis razones —las expondré más adelante, en pp. 71-100— para considerar que el autor de Lucas-Hechos es el personaje Lucas aceptado por la tradición y mencionado en Col 4,14; Flm 24; 2 Tim 4,11. Por el momento, lo único que tengo que decir es que, en líneas generales, creo haber establecido suficiente distancia entre Pablo y Lucas como para que se pueda admitir la identificación tradicional de Lucas y al mismo tiempo considerar los escritos lucanos como una obra compuesta hacia finales de los años 80 d. C. A fin de cuentas, y en opinión de la inmensa mayoría, la cuestión sobre el autor es relativamente poco importante. Con todo, no parece que sea necesario hablar de «el Revdo. Sr. Lucas [...] sin prejuicios» (Van Unnik), para poder examinar críticamente la teología lucana e incluso las tesis sobre Lucas-Hechos, que se han ido manifestando en la investigación moderna. Pero aunque personalmente adopto esta postura, no estoy de

acuerdo con la opinión de J. D. Quinn, que considera a este mismo Lucas como el autor de las Cartas pastorales (cf. comentario a 1-2 Tim y Tit, en «Anchor Bible» 35).

1. *La intención de Lucas-Hechos*

Todo comentario al Evangelio según Lucas tiene que dar razón del objetivo que el autor se había prefijado al escribir su obra. Por otra parte, se trata de una cuestión íntimamente relacionada con la presentación global de la teología lucana. Pero, en la investigación moderna, el problema de la intencionalidad de Lucas-Hechos surge precisamente porque el objeto de estudio es una obra en dos partes; de modo que la problemática rebasa los límites de lo que podría constituir la intención del relato evangélico en sí mismo. En 1960, W. C. Van Unnik señalaba que, a excepción de la monografía de B. S. Easton, *The Purpose of Acts* (1936), «el problema de la intención del libro de los Hechos» ha quedado prácticamente relegado al olvido *(The «Book of Acts» the Confirmation of the Gospel:* NovT 4 [1960-61] 26-59). En los últimos años, como indica N. A. Dahl, *The Purpose of Luke Acts,* en *Jesus in the Memory of the Early Church: Essays* (Minneápolis 1976) 87-98, se le ha prestado una mayor atención. Baste una ojeada a la bibliografía que seguidamente voy a presentar. Pero sólo recientemente se le ha enfocado en su perspectiva correcta, al abordar la intención de la obra en la unidad de sus dos partes, Evangelio según Lucas y Hechos de los Apóstoles.

El punto de partida para abordar esta problemática tiene que ser la declaración del propio Lucas en Lc 1,4. A pesar de la resistencia de E. Haenchen, allá por 1965 *(Acts,* p. 136, n. 3), a considerar el prólogo al evangelio (Lc 1,1-4) como una verdadera introducción a la obra completa, hay que reconocer que es así como lo admite la práctica totalidad de los comentaristas actuales. La razón principal es la referencia de Hch 1,1; si no fuera así, ¿a qué viene la mención del «primer libro» *(prōtos logos)?* En Lc 1,4, la intención de la obra completa se expresa de la manera siguiente: «Para que Su Excelencia pueda comprender qué garantías posee con respecto a la enseñanza que ha recibido» (cf. el prólogo del t. II, en el que explico y doy razón de esta traducción). Se ha dado

frecuentemente por supuesto que esta «garantía» *(asphaleia)* se refiere al aspecto histórico (cf. G. Klein, *Lukas 1,1-4 als theologisches Programm,* en *Zeit und Geschichte.* Hom. a Rudolf Bultmann en su ochenta cumpleaños (ed. E. Dinkler, Tubinga 1964) 193-216. Pero es prácticamente cierto que esta palabra tiene un significado más amplio, porque la perspectiva histórica de Lucas rebasa la mera cuestión de la historicidad. Lucas escribe en una determinada etapa del tiempo de la Iglesia, y su intención consiste en ofrecer a Teófilo y a otros lectores, que se encontraban en situación semejante, una garantía de que la enseñanza y la práctica de la Iglesia contemporánea estaba enraizada en el propio tiempo de Jesús; con ello pretendí robustecer a sus lectores en su fidelidad a esa enseñanza y a esa práctica. Por tanto, la «garantía» que ofrece Lucas es fundamentalmente doctrinal o didáctica, y tiene por objeto explicar cómo la salvación de Dios, enviada primariamente a Israel en la persona y en el ministerio de Jesús de Nazaret, se ha difundido como palabra de Dios —con exclusión de la ley— entre los paganos, hasta los últimos confines de la tierra (Hch 1,8). Si establecemos una relación entre Lc 1,1-4 y Hch 1,1.8 podremos ver claramente que Lucas-Hechos es básicamente «una obra de edificación» (cf. E. Haenchen, *Acts,* p. 103).

Lucas afirma decididamente que «todo esto no ha sucedido en un rincón» (Hch 26,26). Por otra parte, la perspectiva histórica adoptada —y que abarca las dos partes de su obra, de una manera que no tiene parangón en todo el Nuevo Testamento— es precisamente el vehículo de su presentación del cristianismo como un desarrollo o como una continuación perfectamente lógica y legítima del judaísmo y, en concreto, de la tendencia farisea (cf. Hch 23,6; 24,21). N. A. Dahl afirma que el propósito de Lucas era «escribir una continuación de la historia bíblica» *(The Purpose of Luke-Acts,* p. 88). Y parece que tiene razón; pero hay que especificar un poco más, porque lo peculiar de Lucas-Hechos, lo que le da su carácter único en el Nuevo Testamento, no se puede reducir a su insistencia en que «el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres» (Hch 3,13) es el que «ha glorificado a su Siervo Jesús» y «le ha resucitado de entre los muertos» (Hch 3,13.15), sino que abarca también la presentación de Pedro y Pablo como los encargados de transmitir a los gentiles esta salvación realizada en Jesús, pero ya previamente prometida

al pueblo de Israel y, de hecho, ofrecida a él en primer lugar. De esta manera, la intención de Lucas consiste no sólo en transmitir a la generación posapostólica una tradición sobre la persona de Jesús, que está en continuidad con la historia bíblica de Israel, sino también insistir en que sólo dentro de esa corriente de tradición apostólica, representada por Pedro y Pablo, se puede tener acceso a esta salvación que Dios ha destinado a su pueblo.

Este interés de Lucas por subrayar los lazos que marcan la continuidad entre judaísmo y cristianismo se aprecia claramente en el uso que hace del Antiguo Testamento para interpretar el fenómeno Cristo. Cita numerosos pasajes de los libros sagrados del judaísmo, que no tienen formalmente el más mínimo carácter prefigurativo, pero que Lucas se atreve a leer no sólo como profecía, sino incluso como auténticas predicciones de lo que realmente sucedió en el ministerio de Jesús y en su continuación. A este procedimiento se le han colgado múltiples etiquetas como «promesa y cumplimiento» en Lucas-Hechos, «prueba escriturística», etc. Por lo pronto, desempeñó un papel importante en las motivaciones de Lucas durante el proceso de su recogida de tradiciones sobre Jesús y sobre el movimiento iniciado por este personaje. Además, está íntimamente relacionado con el tema de la «inversión de perspectiva», característico de su concepción de la historia salvífica (cf. más detalles en N. A. Dahl, *The Purpose of Luke-Acts,* pp. 95-96). Lo que ha sucedido es una realidad indiscutible; pero Dios le ha dado un sentido concreto, un sentido que guarda estrecha relación con lo que ya estaba prefigurado en la historia bíblica de Israel.

La presentación del cristianismo como un fenómeno íntimamente relacionado con el judaísmo tiene además otro aspecto subordinado al anterior, que bien podría definirse como intención secundaria de Lucas-Hechos, porque en todo el Nuevo Testamento no aparece más que en los escritos de Lucas. Por otra parte, es uno de esos elementos de la obra lucana cuya prefiguración tiene amplia cabida en la narración evangélica, pero cuyo pleno sentido no se percibe claramente más que hacia el final del libro de los Hechos. Se trata de ese interés de Lucas por demostrar que el cristianismo, enraizado en Israel por el hecho de que su fundador naciera de padres judíos y llevara en su propia carne el sello de la alianza, es decir, la circuncisión (cf. Gn 17,11), tiene tanto dere-

cho como el judaísmo a ser reconocido como *religio licita* en los dominios del Imperio romano. El cristianismo es la continuación lógica del judaísmo. En el libro de los Hechos, Lucas se refiere al movimiento cristiano con una palabra: *hairesis* (= «partido», «secta»; cf. Hch 24,5.14; 28,22), que es la misma que usa para caracterizar a los fariseos (Hch 15,5; 26,5) y a los saduceos (Hch 5,17), y que el historiador Flavio Josefo aplica a fariseos, saduceos y esenios (*Vit.* 2; *Ant.* 13.5.9). No cabe duda que el interés apologético está presente en la obra lucana; incluso ha habido comentaristas que han considerado este aspecto como el objetivo fundamental de Lucas-Hechos. Pero esto es decididamente exagerado. Más adelante discutiremos detalladamente esta opinión.

Como medio para presentar esa «garantía», que caracteriza su intencionalidad en ambas partes de su obra, Lucas ha historificado el acontecimiento Cristo de una manera mucho más radical que cualquier otro autor del Nuevo Testamento. Lo ha convertido en una «vida de Cristo» (H. Conzelmann), ha adoptado como expresión «las formas literarias» de la época (E. Haenchen) y ha presentado la salvación como algo que —objetivamente— tuvo lugar en el pasado, es decir, en el mismo *Die Mitte der Zeit,* en el «centro del tiempo». En su presentación, Lucas no sólo se distancia personalmente de «los testigos oculares y servidores de la palabra» (Lc 1,2), sino que llega incluso a describir la actividad de Jesús durante el llamado «viaje a Jerusalén» (Lc 9,51-19,27) como una preparación y una instrucción a esos galileos «escogidos por Dios como testigos» (Hch 10,41) y destinados a proclamar «el acontecimiento que ocupó a todo el país de los judíos, empezando por Galilea» (Hch 10,37). Todos estos datos revelan su interés por transmitir una tradición sobre la persona de Jesús que tenga todas las garantías posibles. Sin embargo, esta tradición no se presenta aún como «el depósito» de la fe, que hay que conservar (cf. 1 Tim 6,20; 2 Tim 1,14).

Varios comentaristas modernos han relacionado la intención de Lucas con el gnosticismo. C. K. Barrett (*Luke the Historian in Recent Study,* p. 62) contrapone a Lucas con Juan. Mientras que Juan parece tener «una visión positiva del gnosticismo, al utilizar parte de su lenguaje para destruir sus errores», la actitud de Lucas es «rotundamente negativa». A Lucas se le atribuye haber ridiculizado a los grandes exponentes del gnosticismo en la figura de

Simón Mago (Hch 8,9-24), pero evitando meticulosamente toda sombra de pensamiento o lenguaje gnóstico. Se pueden detectar huellas de este tipo de análisis de la obra lucana en los escritos de algunos comentaristas, como G. Klein/E. Käsemann, *Neutestamentliche Fragen von heute:* ZTK 54 (1957) 1-21, espec. 20, y otros. C. H. Talbert ha llegado incluso a afirmar que «Lucas-Hechos se escribió para defenderse del gnosticismo» *(Luke and the Gnostics: An Examination of the Lucan Purpose,* Nashville 1966, p. 111).

Todo esto es de lo más problemático. No hay el más mínimo indicio de que Lucas considerara a Simón Mago como un gnóstico. El propio Talbert se ve obligado a reconocer que «la descripción lucana del personaje carece de rasgos inequívocamente gnósticos» *(op. cit.,* p. 83) y expresa su desacuerdo con Conzelmann, que presenta a Simón como «el padre de la gnosis» (cf. *Acts,* p. 53). Una cosa es que la tradición patrística considere a Simón como gnóstico y otra, totalmente distinta, que Lucas comparta esa postura. La misma hipótesis de Talbert, que pretende interpretar el silencio de Lucas sobre la herejía en la época apostólica como un recurso para defenderse contra los ataques gnósticos, es una teoría extravagante y rebuscada (cf. *op. cit.,* pp. 83-97). Más aún, W. Schmithals, famoso por su «descubrimiento» del gnosticismo en otros escritos del Nuevo Testamento, tuvo que reconocer que, «a diferencia de Marcos y Mateo, no hay autor neotestamentario que muestre menos conexiones con el gnosticismo que Lucas. En otras palabras: es prácticamente imposible interpretar la presentación lucana de la figura de Pablo como antignóstica, cosa que yo mismo había considerado anteriormente como posible» (W. Schmithals, *Die Häretiker in Galatien:* ZNW 47 [1956] 62).

No basta que algunos exegetas modernos, como R. Reitzenstein o R. Bultmann, hayan etiquetado ciertas frases de Lucas como gnósticas o como ecos del gnosticismo para que realmente se conviertan en tales. Es más, en los últimos años han surgido tantos interrogantes sobre un posible florecimiento gnóstico durante el primer siglo de nuestra era y se han acumulado tantas dudas incluso sobre su existencia en aquella época, que es imposible aceptar con un fundamento serio la hipótesis de que el antignosticismo hubiera podido constituir uno de los rasgos de la intención lucana en la composición de su obra. Para explicaciones más deta-

lladas, cf. R. McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament* (Oxford 1968) 44-45; *The Gnostic Problem: A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy* (Londres 1948) 84; E. M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences* (Grand Rapids 1973) 170-186; W. C. Van Unnik, *Die Apostelgeschichte und die Häresien:* ZNW 58 (1967) 240-246.

2. *Relación entre Lucas-Hechos y el kerigma*

Otra de las «tesis» de la moderna investigación lucana se centra en una crítica de la transformación que sufre el kerigma en Lucas-Hechos. En el esbozo de teología lucana que presento más adelante, el primer punto está dedicado a una exposición del kerigma (cf. pp. 243-270). Pero me parece conveniente adelantar aquí un par de reflexiones sobre la «tesis» que ve en Lucas-Hechos una deformación del kerigma primitivo. El término «kerigma» se puede entender en sentido activo, es decir, como la proclamación de que en el acontecimiento Cristo Dios ha realizado la salvación escatológica —lo cual provoca una actitud de fe—, o en sentido objetivo, que considera más bien los elementos fundamentales de esa proclamación. Ambas concepciones están presentes en la obra de Lucas. Hace años, R. Bultmann *(Theology* II, p. 117) lanzó la afirmación de que Lucas «había abandonado el primitivo sentido kerigmático de la tradición sobre Jesús», y desde entonces está de moda repetir de una o de otra manera esa afirmación. Una de las razones que movieron a Bultmann a proponer esa interpretación de las tradiciones sobre Jesús en la obra de Lucas fue su idea de que la concepción lucana había transformado el cristianismo en «un fenómeno histórico de alcance universal» (cf. *Theology* II, p. 116). De esta manera, el carácter kerigmático del evangelio queda subordinado a una teología de la historia; más aún, se le somete a un proceso de historificación y de división en períodos, que trae como consecuencia una verdadera deformación del kerigma cristiano.

Sin embargo, si examinamos las enseñanzas del propio Jesús en el Evangelio según Lucas y la predicación cristológica en el libro de los Hechos, no podremos menos de calificar todo este ma-

terial como una verdadera proclamación dirigida a Teófilo y a los demás lectores que se encontraban en idéntica situación. Así es como anuncia Lucas que Jesús es el Mesías y el único instrumento de Dios para ofrecer la salvación escatológica a todo el género humano: «La salvación no está en ningún otro, es decir, que bajo el cielo no tenemos los hombres otro nombre diferente de él al que debamos invocar para salvarnos» (Hch 4,12). Que una afirmación como ésta no se deba calificar de verdadero «kerigma», por estar rodeada de otras consideraciones, es realmente desconcertante.

Dos cosas son ciertas: por una parte, Lucas subraya —y probablemente con mayor énfasis que los demás autores del Nuevo Testamento— el carácter *tradicional* de su proclamación cristológica; por otra, no hay duda de que historifica los elementos de esa proclamación. Pero su interés no se centra en la pura historificación de los hechos. Como ha observado bien O. Betz, Lucas no ha escrito unas *Antigüedades cristianas* como contrapartida de las *Antigüedades judías* del historiador Flavio Josefo. La obra lucana es una auténtica proclamación del acontecimiento Cristo, dirigida a unos lectores en los que intenta provocar una reacción de fe y de aceptación cristiana. Tal vez la presentación del kerigma que nos da Lucas no esté formulada en términos de «evangelio» o de «potencia», como la *dynamis* de Rom 1,16, pero no por eso renuncia a sus pretensiones de ser un verdadero proceso de interpelación o un auténtico testimonio sobre Jesús resucitado. Cf. H. Flender, *St. Luke: Theologian of Redemptive History* (Filadelfia 1967) 26.66 y 161-162; O. Betz, *The Kerygma of Luke:* Int 22 (1968) 132-134; W. G. Kümmel, *Current Theological Accusations against Luke:* «Andover Newton Quarterly» 16 (1975) 139-140.

El carácter peyorativo de esta tesis, que atribuye a Lucas una destrucción o, por lo menos, una deformación del kerigma no se deduce del propio Nuevo Testamento, sino de una determinada interpretación de ese kerigma proveniente de la filosofía existencialista y de la teología dialéctica. Cualquier intento por formular el primitivo kerigma cristiano en términos de una corriente filosófica moderna, como el existencialismo, es altamente encomiable. Presentar al hombre de hoy el escándalo de la cruz por medio de una comprensión radical de la existencia humana y provocarle a tomar partido personalmente frente a esa presentación es un es-

fuerzo que vale la pena. El proceso de trasvase a las nuevas categorías puede implicar, naturalmente, una deshistorificación del propio mensaje evangélico. Pero otra cosa es empeñarse en que el kerigma del Nuevo Testamento sólo es válido si se expresa en estas categorías o postular que esta reformulación es una exigencia del propio Nuevo Testamento. Por consiguiente, hay que definir la interpretación existencialista del kerigma únicamente como una «tesis» moderna, en la medida en que influye sobre la concepción teológica de Lucas y sobre su interpretación del kerigma cristiano.

No es que Lucas haya distorsionado el kerigma, sino que sencillamente lo ha transpuesto de clave. Lucas proclama a la Iglesia de su generación los elementos fundamentales del mensaje cristiano con toda clase de seguridades de que su proclamación no difiere en absoluto de lo que se proclamó desde los comienzos. Es más, el contexto de su presentación a Teófilo se encuadra en una intencionalidad de ofrecer las máximas garantías para este modo de vivir la propia existencia, que es el cristianismo. Desde luego que los escritos lucanos no se reducen a una mera repetición del kerigma, como medio para provocar en el hombre una respuesta de fe. La *asphaleia,* es decir, la «seguridad», la «solidez», o como quiera traducirse, se presenta como auténtica garantía de la instrucción que Teófilo ha recibido. Leer la obra lucana como si su intención fuera únicamente garantizar los términos del kerigma o incluso «justificar la necesidad de la fe» y afirmar que «la intención de Lucas consiste indudablemente en ofrecer esas garantías» (E. Käsemann, *Probleme der neutestamentlichen Arbeit in Deutschland,* en *Die Freiheit des Evangeliums und die Ordnung der Gesellschaft,* BEvT 15, Munich 1952, p. 220) lleva no sólo a confundir el kerigma lucano con otras finalidades de su obra, sino también a forjarse una idea equivocada de la fuente esencial de esa *asphaleia* que pretende Lucas. La verdadera garantía no proviene del propio autor, ni de la transmisión humana del kerigma, ni siquiera de «la enseñanza de los apóstoles» (Hch 2,42), sino del Espíritu de Dios, presentado como principio activo ya en la misma inauguración del ministerio terrestre de Jesús (Lc 4,1.14) y como fuerza que acredita la proclamación cristológica en el libro de los Hechos (cf. Hch 2,14-21). Para ulteriores detalles, cf. U. Luck, *Kerygma, Tradition und Geschichte Jesu bei Lukas:*

ZTK 57 (1960) 51-66; reeditado en *Das Lukas-Evangelium* (ed. G. Braumann) 112.

Con todo, aun prescindiendo de esa garantía que la plenitud del Espíritu supone para las tradiciones sobre Jesús, resulta difícil determinar dónde residen las diferencias entre el mensaje kerigmático de Lucas a propósito del acontecimiento Cristo y las presentaciones de Marcos o de Mateo, a no ser en la introducción, por parte de Lucas, de una perspectiva histórica y de una continuación que subraya notablemente el proceso historificante. Pero eso no quiere decir que el kerigma quede desvirtuado.

La acusación de que Lucas ha destruido el kerigma lleva implícita una comparación con Pablo. Sería inútil buscar en la obra lucana un apretado resumen del kerigma como el que aparece en Rom 4,24-25: «Nos valdrá a nosotros (la justificación) porque tenemos fe en el que resucitó de entre los muertos a nuestro Señor Jesús, entregado por nuestros delitos y resucitado para nuestra justificación», o en otros pasajes paulinos, como 1 Cor 15,1-7; Rom 1,3-4; 8,34; 10.8-9, etc. Pero el hecho de que los efectos del acontecimiento Cristo no se describan con imágenes paulinas, sino más bien en términos de «salvación», «perdón de los pecados», «paz», etc., o el hecho de que la reacción humana ante la proclamación no se defina ahora únicamente como «fe», sino también como «arrepentimiento» y «conversión», ¿suponen realmente una deformación del kerigma?

En resumen, la tesis moderna que atribuye a Lucas una destrucción, o una deformación, o un abandono del kerigma primitivo no ha considerado con la debida atención la auténtica presentación de ese kerigma en los escritos lucanos.

3. *Valor histórico de los escritos de Lucas*

Otra de la «tesis» modernas sobre la manipulación lucana del kerigma apunta hacia un proceso de historificación, que ha llevado al autor a formular la proclamación cristiana en términos de «historia de salvación». Hay que reconocer que así es, en realidad. Véanse los datos aducidos en pp. 286-322 y la exposición del tema en la sección 4 del presente capítulo.

Pero la cuestión encierra un aspecto particular que hay que

exponer por separado, ya que constituye otra de las «tesis» actuales sobre la teología lucana, en cuanto que se refiere a Lucas como «historiador». Éste ha sido el aspecto que ha centrado la atención de los estudios lucanos desde principios de siglo hasta más o menos el año 1950. La base de este enfoque de la investigación en torno a Lucas residía no sólo en esa perspectiva histórica que acabamos de mencionar, sino también en una infinidad de detalles incorporados a su narración, especialmente en la segunda parte (Hch), y que, al parecer, poseen un notable apoyo extrabíblico. Sobre este punto se han aducido frecuentemente numerosas contribuciones de investigadores importantes; por ejemplo, E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums,* 3 vols. (Darmstadt 1962, publicado por primera vez en 1921-1923) 1.1; W. M. Ramsay, *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament* (Londres ²1915): «Lucas fue un escritor de primera calidad», p. 222; F. H. Chase, *The Credibility of the Book of Acts of the Apostles* (Londres-Nueva York 1902). Unos cuantos artículos recogidos en el volumen 5 de *Beginnings of Christianity,* dirigido por F. Foakes Jackson y K. Lake, contribuyeron también a esta interpretación de los escritos lucanos.

Al desplazarse el centro de interés hacia los aspectos literarios y teológicos de la obra de Lucas —esto es precisamente lo más característico de la crítica radical— hubo momentos en los que llegó a cuestionarse muy seriamente el valor histórico de la narración lucana. El cambio de rumbo en la investigación era inevitable. Pero aún está por ver si el panorama de la historicidad de Lucas-Hechos es tan negro como se le pinta con demasiada frecuencia. En este punto, el libro de los Hechos ha acaparado la atención de los investigadores, como se ve especialmente en la reseña de W. Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles,* en los comentarios de F. F. Bruce (indirectamente), en una serie de artículos de A. J. Mattill y en la monografía de I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian.*

El problema deriva, en buena parte, del prólogo al evangelio. Ya en él establece Lucas una diferencia bien clara entre él mismo, como «narrador», y los «testigos oculares» de los acontecimientos narrados. Más aún, toda la composición de la obra indica que debió de escribirse hacia finales del siglo I d. C. Por consiguiente, su relato de la actividad de Jesús y del movimiento que terminó

por quedar asociado a esa figura difícilmente puede considerarse como una información en directo.

Hay que admitir, por tanto, que Lucas narra hechos pasados, y esto, independientemente de que se acepte o no su presunción de haber tomado parte en los acontecimientos que cuenta en primera persona del plural, como es el caso en el libro de los Hechos. Pero el prólogo tiene también otra perspectiva desde la que plantea nuevos problemas. En él se anuncia formalmente, y con la mayor seriedad, que el relato va a ser completo *(pasin)*, contado desde los orígenes *(anōthen)*, ordenado *(kathʿ exēs)* y cuidadoso *(akribōs)*. Cuatro cualidades que llenarían de orgullo a cualquier historiador si aparecieran en una recensión de su obra. Sin embargo, al encontrarse en el prólogo equivalen prácticamente a una declaración de intenciones. Por eso la investigación moderna sobre el valor histórico de los relatos apenas puede insistir en esas cláusulas. Pero, en realidad, el problema está en saber si la obra lucana está verdaderamente a la altura de esa declaración de principios. El problema es decididamente ineludible.

Ante una aserción tan resuelta surge inmediatamente toda una cadena de interrogantes. Por ejemplo, la referencia al censo de Quirino (Lc 2,1-2), la indicación cronológica del sumo sacerdocio de Anás y Caifás (Lc 3,2), los casos de Teudas y de Judas el Galileo (Hch 5,36-37), la presencia de la compañía *italica* en Cesarea del Mar durante el reinado de Herodes Agripa (Hch 10,1), la geografía histórica de Palestina (p. ej., Lc 4,44; 17,11; cf. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit,* pp. 35, n. 1; 60-66) y otros muchos problemas bien conocidos por su extremada dificultad. Da la impresión que, en la mayoría de estos casos, la información recabada por Lucas no fue precisamente la más completa.

La dificultad que encuentra la investigación histórica de la obra lucana se debe, en gran parte, a una cierta tendencia a juzgar a Lucas con los criterios de la historiografía moderna. Recientemente se han hecho numerosos intentos por corregir esta perspectiva. Para entender correctamente las narraciones lucanas hay que tener en cuenta la mentalidad y las categorías propias de los historiadores contemporáneos. C. K. Barrett *(Luke the Historian in Recent Study,* pp. 9-12; cf. pp. 51-52) no se limita a subrayar este enfoque, sino que él mismo intenta una somera comparación entre

Lucas y Luciano de Samosata. La obra de E. Plümacher *Lukas als hellenistischer Schriftsteller: Studien zur Apostelgeschichte* (SUNT 9, Gotinga 1972) trata con mayor extensión el mismo problema. Y N. A. Dahl resume las reflexiones de un buen número de exegetas modernos, al afirmar que Lucas no sólo estuvo influido por la historiografía helenística, sino que «él mismo fue un historiador helenístico, y aunque no fue una primera figura, sí se dedicó a una temática muy especial, imitando el estilo bíblico más bien que el purismo ático» *(The Purpose of Luke-Acts,* en *Jesus in the Memory of the Early Church: Essays,* p. 88). En palabras de Barrett, «la vocación de historiador no le vino a Lucas por pura y frívola curiosidad, sino —humanamente hablando— por imposición de las circunstancias eclesiales y teológicas en las que vivía inmerso» *(Luke the Historian in Recent Study,* p. 51).

Un historiador como Lucas, en el que su modo de escribir historia está íntimamente ligado a su interés por ofrecer garantías de tipo religioso para una obra que es proclamación y enseñanza, puede quedar perfectamente encuadrado dentro de las categorías literarias de la Antigüedad, aunque no logre alcanzar el nivel que exige la historiografía moderna. Ésta es la opinión de la mayoría de los exegetas actuales. Frecuentemente va acompañada de una invectiva contra la ingenuidad de los críticos radicales, que les lleva a juzgar esta clase de obras con unos criterios tan anacrónicos. Pero la dificultad estriba en que los cánones de la historiografía moderna se siguen aplicando —aunque solapadamente— a la interpretación de los escritos lucanos, a pesar de las numerosas reacciones en contra. El comentarista moderno tiene que dar respuesta a las cuestiones que se puedan plantear al lector de hoy; y una de las más corrientes consiste en saber hasta qué punto ciertos detalles de la narración lucana son verdaderamente históricos o simplemente reproducen datos de tradición.

No se puede equiparar a Lucas con L. von Ranke o con Lord Acton, sino más bien con Plutarco, Polibio, Flavio Josefo o Tácito; incluso hay quien critica a estos autores en materia de exactitud histórica. Sin embargo, conviene recordar que ya en aquella época se aceptaba la diferencia entre «hecho» y «ficción». Un escritor griego del siglo II, Luciano de Samosata, compuso un breve tratado sobre las normas para escribir historia *(La historia verdadera).* Uno de los criterios que propone puede causar sorpresa

a más de un lector moderno: «La única tarea del historiador consiste en relatar los hechos tal como sucedieron (*hōs eprachthē eipeīn,* n. 39)»; «esto [...] es lo característico de la historia: sólo se debe dar culto a la verdad (*monē thyteon tē alētheia,* n. 40)». Cf. K. Kilburn, *Lucian* (LCL 6, Cambridge Ma. 1949) 54-55. Luciano fue casi contemporáneo e incluso paisano de Lucas. Sin embargo, sus normas de historiografía no distan mucho de las que se atribuyen al famoso historiador L. von Ranke, quien afirma que la historia debe reproducir el pasado «wie es eigentlich gewesen», como realmente sucedió.

Si las palabras de Luciano nos previenen contra una distinción demasiado tajante entre la actitud de los historiadores antiguos y la de los modernos, en cuanto a su respectivo interés por los detalles fácticos, también deben infundirnos ciertas reservas frente a una comprensión demasiado simplificada del artificio que caracterizaba a los historiadores antiguos. A la hora de valorar los resultados, las normas propuestas por Luciano son prácticamente equivalentes a la declaración del prólogo de Lucas. Aun prescindiendo de ese inalcanzable ideal de objetividad que suponen los criterios tanto de la antigua como de la moderna historiografía, y aceptando que la historia no puede ser más que una interpretación de acontecimientos pasados, hay que reconocer que la intención de Lucas al narrar la historia de Jesús y su continuación no es simplemente —ni siquiera como intencionalidad primaria— la de cualquier historiador helenístico. En esto radica la diferencia fundamental entre el evangelista Lucas y los meros historiadores, tanto modernos como antiguos. El interés histórico de Lucas está al servicio de una intención teológica. Lucas ve en los «hechos» que va a narrar un «cumplimiento» (Lc 1,1), de modo que su interés histórico queda subordinado a su preocupación teológica.

Al examinar el valor histórico del Evangelio según Lucas podemos comparar su propia versión de muchos episodios con los pasajes paralelos en los otros dos sinópticos, Mateo y Marcos. Muchas veces no resulta difícil decidir cuál de las diferentes versiones representa con mayor exactitud la tradición más primitiva con respecto a un hecho o a un dicho determinado. Pero retroceder desde la forma tradicional hasta el propio acontecimiento fáctico es otra cuestión. Un juicio definitivo sobre la autenticidad de deter-

minadas palabras concretas de Jesús, que aparecen en el Evangelio según Lucas, requeriría una investigación que supera las pretensiones de cualquier comentarista. Además, es evidente que, para componer su narración evangélica, Lucas utilizó antiguas tradiciones e incluso fuentes escritas. En los casos en los que depende de Marcos o de «Q» (cf. pp. 122-144) el valor histórico de las palabras o de los hechos que Lucas atribuye a Jesús habrá que juzgarlo según la fiabilidad histórica de las fuentes, aunque sin olvidar los posibles retoques redaccionales del propio autor. En la investigación moderna se admite comúnmente que Lucas tuvo a su disposición una serie de fuentes particulares —orales o escritas— sobre la actividad desarrollada por Jesús. Pero siempre resulta difícil deslindar con precisión lo que pertenece a «L» —fuente particular de Lucas— y lo que se debe a la propia y personal composición lucana.

En cuanto a los Hechos de los Apóstoles, la cuestión de su historicidad es aún más complicada, porque la problemática es diferente y, por lo general, no existen paralelos. J. Jervell ha indicado una serie de pasajes del Nuevo Testamento a los que no se ha prestado atención, pero que pueden ayudar a comprender ciertos detalles de la narración del libro de los Hechos *(The Problem of Tradition in Acts,* en *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts,* Minneápolis 1972, 19-39). T. H. Campbell ha estudiado, en un artículo muy sugestivo, los caprichosos itinerarios de Pablo, como aparecen en sus cartas, comparándolos positivamente con los llamados «viajes misioneros» del libro de los Hechos *(Paul's «Missionary Journeys» as Reflected in His Letters:* JBL 74 [1955] 80-87). Pero, a pesar de todas estas reflexiones, todavía está sin resolver el eterno problema de las divergencias entre las tres versiones de la conversión de Pablo (Hch 9, 1-19; 22,1-21; 26,2-18) y la relación entre Hch 15 y la carta a los Gálatas. Se trata de problemas que difícilmente pueden pasarse por alto.

En círculos católicos se plantea frecuentemente la pregunta sobre la posibilidad de armonizar esta actitud escéptica ante el valor histórico de la obra lucana con la doctrina de la inspiración de la Sagrada Escritura. No es éste el lugar más adecuado para

dar una respuesta detallada a esa cuestión; pero sí se pueden hacer al menos un par de reflexiones.

Ni los documentos dogmáticos de la Iglesia con respecto a la inspiración bíblica ni los intentos de explicación por parte de los teólogos han defendido nunca que la historicidad de las narraciones bíblicas sea una consecuencia necesaria de la inspiración. El hecho de la inspiración no convierte en historia lo que nunca fue histórico ni se pretendió que lo fuera. La garantía que ofrece la inspiración bíblica se refiere a la verdad. Pero a una verdad que, con frecuencia, no es puramente literal, sino analógica, y que posee diversos grados, según la forma literaria en que se expresa: verdad poética, verdad retórica, verdad parabólica, verdad epistolar, incluso verdad «evangélica», aparte de la verdad histórica propiamente dicha. Por otra parte, cualquier afirmación expresada gramaticalmente en tiempo pasado, incluso cuando forma parte de una narración, no tiene por qué ser necesariamente «histórica». Primero habrá que determinar —o excluir— hasta qué punto tiene sentido metafórico o simbólico antes de llegar al aspecto de verdad histórica. Si se trata de una afirmación realmente histórica no faltarán medios para establecer ese sentido, prescindiendo de la inspiración. Para más datos se puede consultar la Instrucción de la Comisión Bíblica *Sancta Mater Ecclesia:* AAS 56 (1964) 712-718; CBQ 26 (1964) 305-312; véase también mi comentario a esa Instrucción en TS 25 (1964) 386-408; cf. igualmente *Die Wahrheit der Evangelien* (SBS 1, Stuttgart 1965).

4. *Historia de salvación y escatología*

Una de las maneras adoptadas por Lucas para su presentación del kerigma consiste en formularlo en términos de historia de salvación; ésta es su tonalidad predilecta. La perspectiva histórica lucana y sus relaciones tanto con la historia de salvación como con la escatología será objeto de un estudio más detallado en el penúltimo capítulo de esta introducción general.

Entre las diversas tesis de la investigación moderna sobre la teología de Lucas, una de ellas se refiere al impacto de la reelaboración lucana del kerigma sobre el carácter escatológico del mensaje cristiano primitivo. No es fácil describir adecuadamente

la concepción lucana de la escatología; precisamente en este punto es donde la interpretación de H. Conzelmann ha sufrido los ataques más virulentos. Por eso no vendrá mal dar aquí unas cuantas indicaciones sobre los influjos mutuos, primero entre historia de salvación y escatología y luego entre estos dos aspectos y otras perspectivas lucanas, que propiamente no forman parte integrante de la síntesis doctrinal de Lucas con respecto a estos temas.

Como explicaré más adelante, creo que la división tripartita que Conzelmann atribuye en su *Theology of St. Luke* a la concepción lucana de la historia de salvación es fundamentalmente correcta. Habrá que introducir algunas modificaciones, pero, en conjunto, aún la considero válida. Por consiguiente, al estudiar la perspectiva histórica de Lucas hay que tener en cuenta tres períodos: el tiempo de Israel, que va desde la creación del mundo hasta Juan Bautista; el tiempo de Jesús, que abarca desde el comienzo de su ministerio hasta la ascensión, y el tiempo de la Iglesia bajo la persecución, que se extiende desde la ascensión hasta la parusía. Por otra parte, también es verdad que Lucas ha historificado el acontecimiento Cristo, al describir la «salvación» como algo que sucedió en el pasado —en el tiempo de Jesús— porque su interés se centra en enraizar en ese período todas las enseñanzas y las prácticas eclesiales de su propia Iglesia contemporánea.

Esta división de la historia salvífica en tres períodos no aparece explícitamente en la obra de Lucas. El texto de Lc 16,16 parece hablar más bien de una reducción a dos períodos: Israel y Jesús; pero el sentido exacto del texto necesita una explicación más detallada. De todos modos, no se mencionan más que dos períodos. Sin embargo, no se puede dudar que la adición del libro de los Hechos de los Apóstoles como continuación del evangelio lleva implícita una ulterior diversificación de períodos. En realidad, esta división tripartita de la concepción histórica de Lucas es anterior a Conzelmann, pues ya se encuentra, de hecho, en la monografía de H. von Baer *Der heilige Geist in den Lukasschriften* (BWANT 39, Stuttgart 1926) 45. El esquema tripartito, como lo presenta Conzelmann, ha sido aceptado por otros comentaristas —por ejemplo, E. Haenchen, p. 96—, pero también duramente criticado (cf. W. G. Kümmel, *Current Theological Accusations against Luke:* «Andover Newton Quarterly» 16 [1975] 137; *«Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes», Lukas 16,16 im*

Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Theologie der Lukasschriften, en *Verborum veritas*. Hom. a Gustav Stählin en su setenta cumpleaños [eds. O. Böcher/K. Haacker, Wuppertal 1970] 89-102; U. Luck, *Kerygma, Tradition und Geschichte Jesu bei Lukas:* ZTK 57 [1960] 53, n. 5). De todos modos, el hecho de que Lucas haya utilizado un esquema histórico-salvífico en su presentación del acontecimiento Cristo y su continuación es, hoy por hoy, una postura ampliamente difundida en el panorama exegético.

Sin embargo, precisamente la idea de «historia de salvación», característica de la obra lucana, es lo que ha provocado los ataques más duros por parte del ala más radical de la corriente crítica. E. Käsemann, en particular, ha deplorado esa noción con las siguientes afirmaciones: «Lucas ha sustituido la perspectiva escatológica del cristianismo primitivo por una historia de salvación»; «no se puede escribir historia de la Iglesia si se espera el fin del mundo como un acontecimiento inminente»; por tanto, para Lucas, «la esperanza apocalíptica (= escatológica) deja de ser una realidad de importancia decisiva» (*The Problem of the Historical Jesus,* 28).

En la misma línea, H. Conzelmann piensa que el Espíritu ha venido a sustituir las expectativas de una inminente llegada de la parusía de Jesús. Por consiguiente, ese artificio lucano de una historia de salvación no es más que nueva manifestación de cómo se ha manipulado el kerigma primitivo. E. Haenchen, por su parte, dice que «el tercer evangelista [...] negó la expectación de una parusía inminente» (*Acts,* p. 96). Al revés que Juan, Lucas «analizó con toda seriedad la dimensión cronológica [...] y se preguntó dónde y cómo se va realizando en el tiempo la obra salvífica de Dios. Lucas consideró la historia de salvación como un gran desarrollo unitario, que terminaba en la parusía» (*ibíd.)*

A veces todas estas críticas suponen, más o menos implícitamente, que la historia de salvación fue *invento* del propio Lucas. Por ejemplo, S. Schulz afirma claramente: «El helenista Lucas es el creador de la historia de salvación» (*Gottes Vorsehung bei Lukas:* ZNW 54 [1963] 104). De hecho, Schulz llega incluso a poner en duda que el concepto de historia de salvación sea una categoría válida para elaborar una teología del Nuevo Testamento.

Pero otros investigadores, como U. Wilckens, *Interpreting Luke-Acts in a Period of Existentialist Theology*, en *Studies in Luke-Acts*, p. 66, y W. G. Kümmel, *Current Theological Accusations against Luke*: «Andover Newton Quarterly» 16 (1975) 137, han reaccionado decididamente contra la postura de Schulz; y con toda la razón. En realidad, Lucas no es el único escritor del Nuevo Testamento que utiliza este recurso para interpretar el acontecimiento Cristo; no es ni siquiera el primero. Aparte de que «salvación» es también una de las categorías paulinas para describir uno de los efectos del acontecimiento Cristo, el propio Pablo tiene una concepción histórico-salvífica. Personalmente he tratado de exponer esta idea en *Teología de San Pablo* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 81-92; CBiJ 79: 35-51. Las expresiones de Pablo en 1 Cor 7,29-31; 10,11; Rom 4,23; 5,14; 10,4; 13,11-14; 2 Cor 6,2 suponen ciertamente esta concepción. Por otra parte, en su respuesta a Schulz, Kümmel da una lista de expertos en teología paulina, que han reconocido que la concepción histórico-salvífica es un elemento válido para interpretar el pensamiento de Pablo; entre otros, Kümmel cita a R. Bultmann, K. Deissner, M. Dibelius, P. Feine, H. J. Holtzmann, T. Hoppe, K. Mittring, W. Wrede (cf. *Heilsgeschichte im Neuen Testament?*, en *Neues Testament und Kirche*. Hom. a Rudolf Schnackenburg, ed. por J. Gnilka, Friburgo 1974, 434-457).

Las fases de la historia de salvación en el pensamiento paulino son, naturalmente, distintas de las que presenta Lucas, pero la idea básica de un plan de Dios de carácter salvífico, ya vislumbrado en el Antiguo Testamento y llevado a cabo en el ministerio terrestre y en la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, es idéntica en los dos autores. Además, el tema de «cumplimiento», que aparece en Mateo y Juan —por ejemplo, las citas explícitas en Mateo y ciertos pasajes de Juan, como Jn 12,38; 13,18— manifiesta con suficiente claridad que la organización de la historia humana según la *boulē* o *thelēma* (= «voluntad», «designio», «plan») de Dios y su realización concreta en la vida de Jesús eran elementos constitutivos de la primitiva fe cristiana. La concepción que tenía Lucas de esa «historia» se puede llamar con toda exactitud «historia de *salvación*», dado su frecuente uso de términos como *sōtēria* y *sōtērion* (= «salvación») y su predilección por aplicar a Jesús el título de *sōtēr* (= «salvador»). Cf. O. Cullmann,

Salvation in History, pp. 186-291; I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Exeter 1970) 77-102.

Tanto en la mentalidad de Pablo como en la de Lucas, la salvación no consistía en un acto puramente existencial y desarraigado de toda connotación histórica. Lo único que puedo decir a este respecto es repetir lo ya enunciado por otros investigadores, como U. Wilckens y E. Dinkler: «Es absolutamente seguro que el Pablo histórico no pensó jamás que 'hubiera que entender por historia la perpetua renovación de decisiones individuales'» (véase U. Wilckens, *Interpreting Luke-Acts in a Period of Existentialist Theology,* en *Studies in Luke-Acts,* p. 76; E. Dinkler, *Earliest Christianity,* en *The Idea of History in the Ancient Near East,* ed. por R. C. Dentan, AOS 38, New Haven 1955, 190). La vida de Jesucristo tuvo un carácter de irrepetibilidad definitiva; era inevitable un proceso de historificación que sirviera de marco a la respuesta cristiana a ese fenómeno.

La división específica introducida por Lucas en la historia de salvación hay que considerarla como una creación puramente lucana; pero no por eso es menos válida que la interpretación paulina. Obviamente, Lucas establece una distinción entre las diversas fases para poner de relieve su continuidad y su conexión lógica; esa insistencia forma parte de su propósito global. Por otra parte, su concepción del Espíritu no se puede reducir a considerar esa realidad únicamente como un sustitutivo de la parusía inminente. De hecho, el Espíritu aparece ya desde los comienzos de la narración lucana como una presencia de Dios, de carácter creativo y profético, en la propia andadura terrestre de Jesús. Todavía en el «tiempo de Israel», el Espíritu actúa ya antes del nacimiento de Jesús (Lc 1,15.35.41.67) y con motivo de su presentación en el templo (Lc 2,25-26); en el «tiempo de Jesús», el Espíritu guía el ministerio del protagonista (Lc 3,22; 4,1.14.18), y en el «tiempo de la Iglesia» se produce una efusión del Espíritu sobre la comunidad judeocristiana de Jerusalén (Hch 2,4) y, más tarde, sobre los convertidos del paganismo (Hch 10,44-48).

No se puede negar que Lucas ha operado un cambio de acento, al trasladar su interés desde la espera de una parusía inminente hacia las preocupaciones de la existencia diaria de la comunidad cristiana y hacia la realidad del mal, que puede infiltrarse en la

vida de los cristianos. El cambio se produjo, en parte, por su decisión de continuar el relato de la vida de Jesús con las narraciones del libro de los Hechos de los Apóstoles. Aparte de que ciertos pasajes, como Lc 19,11; Hch 1,7 y el discurso escatológico en Lc 21 —hay que notar que Lucas separa cuidadosamente la ruina de Jerusalén de la consumación del universo—, manifiesta claramente su convicción del retraso de la parusía. Con todo, en los dichos de Jesús o de Juan Bautista, heredados de la tradición, Lucas no ha eliminado radicalmente cualquier clase de referencia escatológica. La parusía es, en Lucas, una cuestión puramente marginal; desde luego, no ocupa el centro de su concepción, como puede ser el caso de otros escritores neotestamentarios.

Las críticas a la concepción lucana de la historia de salvación y a su influjo sobre lo que se ha dado en llamar «la primitiva escatología cristiana» se deben, en buena parte, al énfasis verdaderamente exagerado con el que se ha concebido la escatología como «la fuerza determinante e invadente que impregna todo el conjunto de tradiciones» sobre Jesús (cf. U. Wilckens, *Interpreting Luke-Acts in a Period of Existentialist Theology,* p. 65). Hablo de énfasis exagerado porque proviene fundamentalmente de la interpretación de determinados textos paulinos —especialmente 1 Tes 4-5; 1 Cor 7,26.29— a los que se ha dado una relevancia particular, a expensas de otros pasajes de esa misma obra. De hecho, el propio Pablo, en otros momentos de sus cartas, parece vislumbrar la posibilidad de que él mismo llegue a morir antes de la gran manifestación escatológica, e incluso considera la muerte como la oportunidad para estar «con Cristo» (Flp 1,20-23; 2 Cor 1,8-10; 5,1-5).

También se considera defectuosa la concepción lucana de la historia de salvación cuando se la contempla como un sustitutivo de la *apocalíptica.* Se ha afirmado que la recuperación de la *apocalíptica* es un fenómeno reciente. Y así es, si se entiende por recuperación el haber llegado a comprender más exactamente las características de esta *forma literaria* y el haber aprendido a distinguir con mayor precisión entre esa forma y el contenido escatológico o soteriológico que normalmente encierra. Ese contenido se puede expresar adecuadamente sin montar toda una escenografía apocalíptica, y, en realidad, así lo ha hecho el Nuevo Testamento.

Considerar la *apocalíptica,* en cierto modo, como la madre de

la teología cristiana permite comprender hasta qué punto la concepción lucana de la historia de salvación ha limado la incisividad de las formas apocalípticas o de sus formulaciones. Sin embargo, al expresar el primitivo mensaje cristiano en términos de historia de salvación, más bien que en fórmulas apocalípticas, lo único que ha hecho Lucas ha sido presentar las mismas ideas en una clave distinta. Aparte de que no es cierto, ni mucho menos, que la clave apocalíptica sea realmente «superior» a la clave de historia de salvación. Tal vez Lucas haya reducido en parte la «esperanza apocalíptica», al eliminar ciertos aspectos de la actitud vigilante con la que se aguardaba un futuro convulsionado; esos aspectos eran los que explotaba la escenografía apocalíptica, para dar relieve a la confrontación escatológica entre el hombre y el Señor, es decir, Jesús en todo el esplendor de su parusía. Pero esa formulación apocalíptica de una sumisa vigilancia, ¿no es prácticamente una actitud tan pietística como la interpelación de Lucas, que invita al discípulo a cargar con su cruz día tras día y seguir al Maestro (Lc 9,23)? En mi opinión, puede ser que Lucas no considere la parusía tan inminente como otros escritores del Nuevo Testamento, pero no por eso deja de concebirla como una realidad que provoca una actitud de espera y que llegará repentinamente el día menos pensado. Su advertencia a los cristianos contemporáneos puede resumirse en que «no os toca a vosotros conocer los tiempos y las fechas que el Padre ha reservado a su autoridad» (Hch 1,7), pero su reto a vivir una vida auténticamente cristiana no ha perdido completamente toda dimensión escatológica.

5. *Teología de la cruz y teología de la gloria*

Hace unos cincuenta años, C. H. Dodd, en sus análisis de diversas manifestaciones neotestamentarias del primitivo kerigma cristiano, escribía: «El *kerigma* de Jerusalén no afirma expresamente que Cristo murió *por nuestros pecados*. La consecuencia de la vida, muerte y resurrección de Cristo es el perdón de los pecados, pero este perdón no queda específicamente relacionado con la muerte de Cristo» *(The Apostolic Preaching and its Developments,* Londres 1936, p. 25). Esta afirmación era una de las conclusiones parciales que Dodd había sacado de un estudio comparativo entre el kerigma que aparece en los discursos del libro de los Hechos de los

Apóstoles y las formulaciones de las cartas paulinas. Esa conclusión de Dodd, a propósito del kerigma de Jerusalén, llegó a relacionarse, de manera mucho más específica, concretamente con la teología lucana. Por la misma época, J. M. Creed observó en los escritos de Lucas «una ausencia total de la interpretación paulina de la cruz». «De hecho —continúa Creed— no hay más *theologia crucis* que la mera afirmación de que el Mesías tenía que sufrir, porque estaba predicho en los oráculos de los profetas» (*The Gospel according to St. Luke: The Greek Text, with Introduction, Notes, and Indices,* Londres 1930, p. LXXII).

Sin embargo, C. K. Barrett descubrió que la opinión de Creed «no encerraba toda la verdad. El hecho es que la distancia entre el Jesús histórico y Lucas es suficientemente grande como para que este último haya podido asimilar la aspereza y la ambigüedad de las tradiciones, que aparecen en Marcos con toda su cruda incisividad, y las haya transformado en algo menos escandaloso y más fácilmente asimilable» (*Luke the Historian in Recent Study,* p. 23). Pues bien, precisamente este aspecto es el que desata una severa crítica por parte de un exegeta como E. Käsemann. En su análisis de los discursos del libro de los Hechos de los Apóstoles, Käsemann encuentra que «la proclamación está mezclada con la composición. Aparece aquí una *theologia gloriae,* que gradualmente va sustituyendo a la *theologia crucis».* Y como la apocalíptica ha quedado, a su vez, sustituida por una teología de la historia, «la cruz de Jesús ya no es un escándalo, sino únicamente una deformación por parte de los judíos, que Dios se encarga de corregir de manera palpable y manifiesta con su gran intervención del día de Pascua» (*Ministry and Community,* 92).

También se ha comparado la soteriología de Lucas con la concepción de Marcos (cf. Mc 10,45, sin paralelo en Lc) y con la teología paulina. Pero ¿por qué hay que suponer que Lucas tenía que subrayar los mismos temas que Marcos o que Pablo? Incluso W. G. Kümmel, que ha puesto de relieve algunos aspectos importantes de la doctrina soteriológica de Lucas, frecuentemente descuidados o pasados por alto en las discusiones sobre el sentido de la muerte de Jesús en Lucas-Hechos, cita una afirmación de G. Voss, a la que da su pleno asentimiento: «En Lucas, la muerte de Jesús no tiene carácter sacrificial ni se concibe como acto expiatorio»; cf. *Current Theological Accusations against Luke,*

p. 138; G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen* (Studia Neotestamentica 2, Brujas 1965) 130. Pero podemos preguntar si estas formulaciones son la única manera de expresar el carácter salvífico de la muerte de Jesús. En vez de dejar a Lucas que presente la vida, muerte y resurrección de Jesús según su propia concepción, se critica la soteriología lucana, porque no corresponde a la de Marcos o a la de Pablo. Nos encontramos, una vez más, con unas consideraciones puramente extrínsecas.

Otro aspecto de esta «tesis» sobre la teología lucana se manifiesta en las reveladoras frases latinas que se usan para exponerla. Tal vez se busque la brevedad cuando se habla de *theologia crucis* o *theologia gloriae;* pero, al aplicar estas fórmulas a la teología lucana, ¿cómo se puede garantizar que unas expresiones tan consagradas estén exentas de toda connotación de posteriores lucubraciones teológicas? Se advierte una clara tendencia a atribuir a Lucas una determinada concepción, que no representa necesariamente la suya propia.

No cabe duda que los «sumarios» del libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch 1,14; 2,41; 4,4; 5,14; 6,7; 9,31; 11,21.24; 12,24; 14,1; 16,5; 19,20; 28,30-31) ponen de relieve el continuo crecimiento de la comunidad cristiana y dan testimonio de la arrolladora expansión de la palabra de Dios. Naturalmente, cabe una lectura triunfalista, como expresión de la complacencia, e incluso del orgullo, que manifiesta la presentación lucana. Pero eso, ¿es realmente intencionado?

Por otra parte, el «escándalo» predicado por Pablo (1 Cor 1,23), ¿es verdaderamente tan distinto de la presentación lucana: «Este niño está destinado a ser causa de caída y de resurgimiento de muchos en Israel, y será una bandera discutida» (Lc 2,34)? Se podría argüir que el texto citado no hace referencia expresa a «la cruz». Pero, al menos, sí que es la persona de Jesús la que está marcada para ese destino. Además, la solución dada por Lucas al problema del puesto de Israel dentro del plan salvífico de Dios —concretamente, su ignorancia—, ¿no supone una atenuación del «escándalo», paralela a la explicación aducida por el propio Pablo en Rom 9-11, especialmente en Rom 11,13-16: «a ver si les entra envidia a los de mi raza»?

Una última consideración. Nunca he podido comprender cómo se puede afirmar tan tranquilamente que Lucas ha descuidado el carácter salvífico de la muerte de Jesús, cuando en su relato de la pasión hay un episodio típicamente lucano, que trata expresamente el tema. El Evangelio según Lucas es el único que presenta a Jesús, después de su crucifixión, prometiendo a uno de los malhechores crucificados con él: «Hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,43). Sea cual sea la explicación de la frase: «en el paraíso», se impone una constatación: Jesús crucificado asegura a aquel malhechor arrepentido que ese mismo día *estará con él*. Ciertamente, se trata de una composición literaria, pero qué duda cabe que la escena contiene un mensaje para los lectores sobre el carácter verdaderamente salvífico de la muerte de Jesús. No hay que olvidar que esa misma expresión es la que utiliza Pablo para expresar el destino del cristiano (1 Tes 4,17b, con escenografía apocalíptica; Flp 1,23, sin todo ese aparato). Más adelante se dará una visión más completa de la interpretación lucana de la muerte de Jesús (cf. pp. 368-372). Lo que acabamos de exponer en este apartado debe bastar, por lo menos, para poner en duda la validez de una tesis bastante difundida sobre la soteriología lucana. Para ulteriores detalles, cf. R. Zehnle, *The Salvific Character of Jesus' Death in Lucan Soteriology:* TS 30 (1969) 420-444; A. George, *Le sens de la mort de Jésus pour Luc:* RB 80 (1973) 186-217.

6. *Catolicismo primitivo en la obra lucana*

Las tesis modernas sobre la teología lucana son realmente polifacéticas. Otra de ellas consiste en presentar esa teología de Lucas como una manifestación de «catolicismo primitivo». Parece que la primera vez que se utilizó la terminología *Frühkatholizismus* fue a principios de siglo, en los escritos de E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Gesammelte Schriften 1, Tubinga 1922, reeditado en Aalen 1962) 1.83. Proveniente, en su origen, del ámbito sociológico, el término fue introducido en la discusión teológica, a lo que parece, por primera vez, por A. Ehrhard, *Urkirche und Frühkatholizismus* (Bonn 1935); cf. K. H. Neufeld, *Frühkatholizismus: Idee und Begriff:* ZKT 94 (1972) 1-28. Con ese término se pretendía describir ciertos elementos de la pri-

mitiva comunidad cristiana, que la presentan como una institución salvífica perfectamente organizada; una Iglesia con sus sacramentos, sus funciones jerárquicas, y una tradición que implica un depósito de fe. La terminología resultaba igualmente válida para caracterizar la imagen de Iglesia que nos transmiten las Cartas pastorales y la primitiva liturgia patrística. Desde 1950, fecha en que Ph. Vielhauer escribe su famoso artículo sobre el paulinismo del libro de los Hechos de los Apóstoles, la designación de «catolicismo primitivo» se ha venido aplicando consistentemente a la obra lucana, aunque es posible que esa aplicación sea incluso anterior a Vielhauer. De todos modos, E. Käsemann llegó a escribir lo siguiente: «Lucas fue el primero que difundió las teorías de tradición y legítima sucesión apostólica, que señalan el advenimiento del catolicismo primitivo» (*Ministry and Community,* 91). La misma atribución a Lucas se puede encontrar en varios escritos de G. Klein, J. C. O'Neill, S. Schulz, C. K. Barrett —con cierta vacilación— y en otros muchos exegetas. Por cierto que esta presentación se ha llegado a considerar incluso como una defensa contra el gnosticismo. Pero esa opinión es generalmente rechazada aun por los más fieles exponentes de la tendencia crítica radical.

Resulta extraordinariamente problemático cuantificar el grado de catolicismo primitivo que se puede encontrar en el *Evangelio* según Lucas, si se prescinde de la interpretación forzada, e incluso arbitraria, que se ha dado a determinadas frases del prólogo. Los que consideran la obra lucana como exponente del catolicismo primitivo concentran, por lo general, su atención en el libro de los Hechos de los Apóstoles. Un ejemplo bien claro del predominio que ha adquirido la problemática relacionada con Hch como característica de la investigación de la teología lucana.

Este aspecto del pensamiento de Lucas no lo voy a desarrollar en la síntesis teológica, porque lo considero totalmente extrínseco y fruto de preocupaciones espurias. Me contentaré con hacer aquí algunas observaciones, ya que es uno de los temas de los que se ocupa la investigación actual.

a) Hay que dejar bien claro que la expresión «catolicismo primitivo» no tiene un sentido unívoco. Se podrían citar, aparte de otros muchos, los esfuerzos de J. H. Elliott por sintetizar el significado más corriente (*A Catholic Gospel: Reflections on 'Early*

Catholicism' in the New Testament: CBQ 31 [1969] 213-223, especialmente en p. 214). Cf., además, W. Marxsen, *Der «Frühkatholizismus» in Neuen Testament* (BibS 21, Neukirchen 1958); E. Haenchen, *Acts,* 94; F. Mussner, *Frühkatholizismus,* en LTK 6, pp. 89-90.

b) La expresión tiene sus implicaciones. Por ejemplo, como dice R. H. Fuller *(The New Testament in Current Study* [Nueva York 1962] p. 89, n. 3, y p. 95), puede ser que «el catolicismo tenga un pie en el canon». Y eso es muy difícil que sea universalmente aceptado, a pesar de «las trascendentales consecuencias que pudiera tener para el actual diálogo ecuménico» *(ibíd.,* p. 95). De ahí la enorme dificultad para decidir si esa formulación se puede aplicar correctamente a la obra lucana. De una manera o de otra, incide directamente en el problema de «el canon dentro del canon» y plantea dificultades insolubles a algunos críticos de tendencia radical, que enfocan la cuestión desde una perspectiva diversa. Cf. I. H. Marshall, *«Early Catholicism» in the New Testament,* en *New Dimensions in New Testament Study* (eds. R. N. Longenecker/M. C. Tenney, Grand Rapids 1974) 217-231.

c) Es muy significativo que un comentarista de Lucas tan crítico como H. Conzelmann no admita más que «unos tímidos rasgos» de catolicismo primitivo en el libro de los Hechos de los Apóstoles. Cf. *Luke's Place in the Development of Early Christianity,* en *Studies in Luke-Acts,* especialmente p. 304; *The Theology of St. Luke,* p. 159; *An Outline of the Theology of the New Testament,* p. 149. Cf. también P. Borgen, *From Paul to Luke: Observations toward Clarification of the Theology of Luke-Acts:* CBQ 31 (1969) 182 (original alemán en ST 20 [1966] 140-157); O. Betz, *The Kerygma of Luke:* Int 22 (1968) 145-146.

d) No se puede negar que el libro de los Hechos de los Apóstoles describe el proceso de desarrollo de la primitiva comunidad judeocristiana de Jerusalén hasta convertirse en una verdadera organización, la *ekklēsia,* diseminada por el mundo mediterráneo, desde sus confines orientales hasta la misma Roma. Por otra parte, se trata de una institución guiada por el Espíritu, con responsables (= «ancianos») puestos al frente de cada comunidad local (Hch 14,23) por los llamados «apóstoles», es decir, Bernabé y Pablo —aunque sólo se les aplica este título en Hch 14,4.14—, que son,

implícitamente, emisarios de «la iglesia de Jerusalén» (cf. Hch 11, 22.25-26; 13,2-3). La imagen resultante es la de una comunidad que crece y se desarrolla bajo la actuación del Espíritu. De hecho, lo normal es que sólo se reciba el Espíritu si está presente uno de los Doce o un representante suyo, por ejemplo, Pablo (cf. Hch 8, 16-17; 19,1-7). La comunidad escucha asiduamente «la enseñanza de los apóstoles» y celebra la fracción del pan, etc. (Hch 2,42). Además, es importante presentar a los responsables como *episkopoi,* o «supervisores», encargados de cuidar el rebaño de Dios y de defenderlo contra los «lobos feroces», que «corromperán la doctrina, arrastrando tras sí a los discípulos» (Hch 20,28-30).

Sin embargo, no hay una «estructuración jerárquica» *única* o *uniforme* (cf. H. Conzelmann, *Luke's Place in the Development of Early Christianity,* en *Studies in Luke-Acts,* p. 313). Los Doce, considerados al principio del libro como un grupo que necesariamente hay que reconstituir (Hch 1,15-26), dejan de tener esa característica más adelante, cuando Santiago, el hijo de Zebedeo, muere ejecutado por Herodes Agripa (Hch 12,1-2). Los Doce toman parte en la institución de los Siete «para el servicio de las mesas» (Hch 6,1-6), pero, después de haber «convocado el pleno de los discípulos» para que tomen una decisión, los Doce, en cuanto grupo, desaparecen del relato de los Hechos; aunque, casi con toda seguridad, la ulterior mención de «los apóstoles», que imponen las manos a los Siete (Hch 6,6), se refiere al grupo de los Doce. Por otra parte, esa nueva estructura recientemente inaugurada por los discípulos y los Doce (los apóstoles), y que establecía una distinción entre los encargados de «servir a la mesa» y los que tenían que atender a «la oración y al ministerio de la palabra» (Hch 6,2.4), parece que no llegó a quedar perfectamente definida. En realidad, dos de los Siete, Esteban y Felipe, aparecen inmediatamente después «proclamando la palabra» o «predicando al Mesías» (Hch 6,8-7,53; 8,5-13).

«Apóstoles» y «ancianos» (= «responsables») son dos categorías que desempeñan un papel importante en Hch 15, con motivo de las decisiones tomadas por la asamblea a propósito de la circuncisión y de los preceptos que había que imponer a los paganocristianos que vivían en comunidades mixtas en sus respectivas iglesias locales, tanto en Antioquía como en toda Siria o en Cilicia. Pero la última vez que oímos hablar de «los apóstoles» es en Hch 16,4.

Más adelante, cuando Pablo vuelve a Jerusalén, va a saludar a Santiago y a «todos los ancianos» (Hch 21,18); la escena parece presentar a Santiago como si se tratara de un obispo residencial, de época posterior, aunque nunca se le da el título de *episkopos*. En otras palabras: hay que reconocer que Lucas ha esbozado algunos elementos de una *ekklēsia* estructurada, pero esa estructura está muy lejos de ser una organización uniforme.

Se impone esta observación porque, según la mentalidad de Lucas, la efusión del Espíritu y sus diversas actuaciones se producen precisamente a través de esa estructura, sea cual sea su configuración (cf., por ejemplo, Hch 2,4; 7,55; 8,29.39; 10,44; 13,2; 15,28). La única excepción es el caso de Saulo, que recibe el Espíritu por medio de la imposición de las manos de Ananías, inmediatamente antes de ser bautizado (Hch 9,17); pero posiblemente se trata de un caso muy particular, relacionado con una elección tan extraordinaria y única como la del «instrumento escogido».

e) De esta manera, Lucas establece una separación entre el período de la Iglesia primitiva, en el que actuaban los Doce (los apóstoles), y la Iglesia de su tiempo. Su interés se centra en los orígenes de esta comunidad apostólica, en su relación con el encargo fundamental que Jesús resucitado confió a los «apóstoles» (Hch 1,2) de ser «testigos suyos» (Hch 1,8), y en su vinculación con «el tiempo en que el Señor Jesús convivió con nosotros» (Hch 1,21). Esto supone que «la enseñanza de los apóstoles» (Hch 2,42) está enraizada en «lo que Jesús empezó a hacer y a enseñar» (Hch 1,1); y, por otra parte, explica la renuencia de Lucas a atribuir a Pablo el título de «apóstol».

f) Si se quiere ver en esta continuidad lucana entre enseñanza apostólica y vida comunitaria una idea de «tradición», al menos habrá que observar que *paradosis* (= «tradición») no se encuentra en la terminología de Lucas (cf. 1 Cor 11,2; 2 Tes 2,15; 3,6). La palabra más próxima a esa noción es el verbo *paradidonai,* perteneciente a la misma familia lingüística y usado en Lc 1,2 y en Hch 16,4. El matiz que adquiere el término en estos pasajes contrasta notoriamente con los demás usos lucanos del mismo verbo, en los que esa matización está totalmente ausente (cf. Rom 6,17; 1 Cor 11,2.23; 15,3). Pero, en cualquier caso, la pretensión de que esta supuesta idea de tradición es la que garantiza el evangelio o el

kerigma, o incluso ejerce un control sobre el Espíritu, es una afirmación decididamente exagerada. Aun con todo su interés por la *asphaleia,* lo que Lucas quiere garantizar a Teófilo no es todavía «el depósito de la fe» *(parathēkē),* como lo ha notado muy bien W. G. Kümmel *(Current Theological Accusations against Luke,* p. 139). Las tradiciones evangélicas transmitidas por Lucas son «primariamente testimonio sobre Jesucristo. Lucas escucha la voz de esas tradiciones, las asimila y luego las aplica a su propia situación» *(ibíd.).* Aunque se admita ese interés particular de Lucas, resulta verdaderamente difícil considerar los escritos lucanos como una *demostración* de que la fe cristiana constituye básicamente una auténtica unidad. Leer de esta manera la obra lucana significa introducir en la interpretación un elemento más de la posterior *teología polémica.*

g) Es muy discutible que la institución de «responsables» (= «ancianos») en las diversas iglesias (Hch 14,23; 16,4; 20, 28-32), incluso con la obligación de defender al rebaño contra las «doctrinas depravadas» de falsos maestros, se pueda denominar «sucesión apostólica». Tal vez se pueda vislumbrar algo así como una idea de «sucesión» en el envío de Bernabé a Antioquía «por la iglesia de Jerusalén» (Hch 11,22), en el ulterior viaje de Bernabé a Tarso para buscar a Saulo (Hch 11,25-26), en el episodio en que Bernabé y Saulo son escogidos para realizar el primer viaje misionero —con una imposición de manos (Hch 13,2-3)— y en la designación de responsables, que Bernabé y Pablo llevan a cabo en las diversas iglesias (Hch 14,23). Pero supondría una verdadera distorsión del texto omitir que Saulo fue elegido con absoluta y soberana libertad «por el Señor» (Hch 9,10-17), que quedó lleno de Espíritu Santo (Hch 9,17), y que el comienzo del viaje misionero fue, en realidad, iniciativa del Espíritu (Hch 13,2-3). También en este caso la palabra *diadochē* (= «sucesión») no pertenece al vocabulario de Lucas; es más, el término es incluso ajeno al Nuevo Testamento. Por consiguiente, querer interpretar la obra lucana desde una perspectiva de «sucesión apostólica» —idea típicamente patrística— supone una desvirtuación malévola de las tradiciones originarias que nos transmiten los escritos de Lucas.

Llamar «catolicismo primitivo» a la concepción lucana de una Iglesia guiada por el Espíritu y estructurada orgánicamente como

instrumento de salvación, en el que ya aparece un embrionario sistema sacramental, sería, por lo pronto, una denominación muy problemática. Pero aún cabría preguntarse si esa descripción es válida o hay que rechazarla de plano. La respuesta a este planteamiento depende de consideraciones totalmente ajenas al campo de la exégesis o de la teología bíblica —esto es lo único que nos interesa en el presente trabajo— y que, en realidad, son cuestiones de *teología polémica.* Cf. I. H. Marshall, *Early Catholicism in the New Testament,* en *New Dimensions in New Testament Study* (eds. R. N. Longenecker/M. C. Tenney, Grand Rapids 1974) 224. Y lo mismo se podría decir de un presunto interés de Lucas por «la autoridad indiscutible de la Iglesia una, santa y apostólica».

7. *Lucas y Pablo*

En muchos de los temas planteados hasta el momento late, al menos implícitamente, una comparación entre Pablo y Lucas. Puede ser que Pablo sea mejor teólogo que Lucas y que los escritos paulinos sean exponentes de un estadio más primitivo del pensamiento y de la enseñanza cristiana. Su manera de presentar el mensaje del cristianismo es más comprometida y más profunda que la presentación lucana. Pero una comparación entre la teología de Lucas y la de Pablo lleva invariablemente a una falta de equidad. Puedo admitir perfectamente que las exigencias de la concepción paulina de la cruz son más radicales, incluso un verdadero *skandalon;* pero no creo que la llamada de Lucas al «arrepentimiento y a la conversión» sea menos cristiana que la de Pablo. La comparación es injusta, porque supone que la teología paulina es una norma para los escritos lucanos, un criterio por el que hay que juzgar la validez de la contribución de Lucas.

La comparación, por otra parte, no sólo es extrínseca a un estudio de la teología lucana en sí misma, sino que además es producto de una corriente interpretativa posterior, interesada por el problema de «el canon dentro del canon». Si, por ejemplo, hubiera que admitir como dogma de fe la afirmación de E. Käsemann: «La doctrina de la justificación es el núcleo central del mensaje cristiano; ella es la que establece la legitimidad y marca los límites no sólo de las diversas presentaciones, sino incluso de las interpreta-

ciones de la enseñanza neotestamentaria» (*Some Thoughts on the Theme «The Doctrine of Reconciliation in the New Testament»,* en *The Future of Our Religious Past:* Hom. a Rudolf Bultmann, ed. por J. M. Robinson, Nueva York 1971, p. 63), entonces se podría entender el trato que se da a la teología lucana por parte de ciertos críticos radicales. Pero todo eso no es más que pura y ampulosa «suposición».

Sin embargo, E. Käsemann no es el único que mantiene esa teoría. Incluso un crítico tan perspicaz como W. G. Kümmel ha llegado a afirmar que el núcleo del Nuevo Testamento hay que «determinarlo por las convergencias entre Jesús, Pablo y Juan» (*Current Theological Accusations against Luke,* p. 141). Hay que notar el título de uno de sus libros: *Theology of the New Testament According to its Major Witnesses: Jesus-Paul-John,* 1973 (cf. también su artículo *Mitte des Neuen Testaments,* en *L'Évangile, hier et aujourd'hui:* Hom. al profesor Franz-J. Leenhardt, Ginebra 1968). Aparte del problema lingüístico que plantea la colocación de «Jesús» junto a «Pablo y Juan» en esa tríada, o el hecho de considerar a «Jesús» como uno de los «máximos exponentes» de la *teología* del Nuevo Testamento, ¿cómo es posible escribir con seriedad una teología neotestamentaria sin dar el más mínimo relieve ni considerar como uno de los máximos exponentes de esa teología a un autor cuya contribución ocupa casi una cuarta parte de todo el Nuevo Testamento? Lo que pasa es que todo está polarizado hacia el principio totalmente extrínseco de una comparación entre Lucas y Pablo u otros autores del Nuevo Testamento. La tendencia es a minimizar los valores genuinamente teológicos de la obra lucana.

Por otra parte, ¿no será que se han exagerado indebidamente las diferencias entre Pablo y Lucas, hasta el punto de que la coincidencia de fondo entre ambas concepciones teológicas ha quedado prácticamente desvirtuada? Cierto que la figura de Pablo que aparece en el libro de los Hechos de los Apóstoles es bastante distinta de la que nos da él mismo en sus propias cartas y en las que se le atribuyen; y, por mi parte, no tengo reparo en admitir sustancialmente la opinión de Ph. Vielhauer sobre el «paulinismo» del libro de los Hechos de los Apóstoles. Pero lo que no acabo de ver es que esas diferencias sean realmente contradictorias; a lo sumo, podrían ser meramente contrarias. Además, no hay duda de que Lucas

consideraba a Pablo como uno de los grandes protagonistas del cristianismo primitivo; por lo menos, así lo presenta en la segunda mitad del libro de los Hechos. Desde mi punto de vista, esa idealización de la figura de Pablo se debe, en parte, a la breve convivencia que unió a ambos personajes. Desde luego, no se puede probar que Lucas hubiera leído alguna de las cartas de Pablo, a pesar de lo que piensen E. E. Ellis, M. S. Enslin, J. Knox, C. K. Barrett y otros. Pero, al mismo tiempo, no hay que olvidar las monografías de P. Borgen, M. Carrez y otros, que han intentado compensar las innegables diferencias entre Pablo y Lucas con una serie de reflexiones sobre algo mucho más importante, que es la convergencia fundamental en sus respectivos planteamientos teológicos.

Por último, como ya apuntamos anteriormente (pp. 49s), la interpretación del pensamiento de Pablo, que sirve de base a esta comparación, tiene un marcado carácter filosófico, heredado de la teología dialéctica que imperaba a principios de siglo.

En resumen: al pasar revista a las diversas «tesis» de la investigación moderna sobre la obra lucana y su concepción teológica, se percibe una tendencia generalizada a infravalorar el impacto de la teología de Lucas y a desacreditar sus valores individuales mediante una comparación —por cierto, muy cuestionable— con otros autores del Nuevo Testamento. A la luz de los estudios llevados a cabo sobre la época de Lucas, tenemos que convencernos de que nuestro personaje fue un escritor de los primeros tiempos del cristianismo, un evangelista tan cualificado como Marcos, Mateo o Juan, a pesar de su renuencia a usar la palabra *euangelion,* en lo que coincide plenamente con el autor del cuarto evangelio, un narrador que acometió la empresa de componer su relato de la vida de Jesús y del nacimiento de la Iglesia según los cánones de la historiografía helenística, pero con un estilo que responde a las características de la literatura veterotestamentaria, y con el interés de un teólogo, de un apologeta, de un propagandista que se esfuerza sinceramente por ennoblecer su narración con una serie de temas y procedimientos literarios capaces de acomodar el mensaje a los gustos del helenismo contemporáneo, en el que se desarrollaba su vida y actividad literaria.

BIBLIOGRAFIA

Anderson, W., *Die Autorität der apostolischen Zeugnisse:* EvT 12 (1953-1954) 467-481.

Baer, H. von, *Der heilige Geist in den Lukasschriften* (BWANT 39, Kohlhammer, Stuttgart 1926).

Barrett, C. K., *Luke the Historian in Recent Study* (Epworth, Londres 1961).

Berchmans, J., *Lukan Studies:* «Biblebhashyam» 2 (1976) 81-90.

Betz, H. D., *Das Verständnis der Apokalyptik in der Theologie der Pannenberg-Gruppe:* ZTK 65 (1968) 257-270.

Betz, O., *The Kerygma of Luke:* Int 22 (1968) 131-146.

Boice, J. M., *The Reliability of the Writings of Luke and Paul:* «Christianity Today» 12 (1967-1968) 176-178.

Borgen, P., *From Paul to Luke: Observations toward Clarification of the Theology of Luke-Acts:* CBQ 31 (1969) 168-182; original alemán: ST 20 (1966) 140-157.

Boulgarēs, C. S., *Historikē anaskopēsis tēs peri ton Loukan kai tas Praxeis ereunēs:* «Deltion» 1 (1972) 212-223, 329-352.

Bovon, F., *Orientations actuelles des études lucaniennes:* RTP 26 (1976) 161-190.

——, *Luc le théologien: Vingt-cinq ans de recherches —1950-1975—* (Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1978).

Braumann, G., *Das Mittel der Zeit: Erwägungen zur Theologie des Lukasevangeliums:* ZNW 54 (1963) 117-145.

Bultmann, R., *The Theology of the New Testament* II (SCM, Londres 1955) 116-118, 125-127.

Burnier, J., *Art littéraire, témoignage et histoire chez Saint Luc:* RTP 38 (1950) 219-225.

Cadbury, H. J., *The Making of Luke-Acts* (SPCK, Londres ²1958).

——, *The Style and Literary Method of Luke* (HTS 6, Harvard University, Cambridge 1920).

Cairns, E. E., *Luke as a Historian:* BSac 122 (1965) 220-226.

Carrez, M., *L'herméneutique paulinienne peut-elle aider à apprécier la conception lucanienne de l'histoire?:* RTP 3/19 (1969) 247-258.

Chase, F. H., *The Credibility of the Book of Acts of the Apostles* (Macmillan, Londres-Nueva York 1902).

Conzelmann, H., *Die Apostelgeschichte* (HNT 7, Mohr, Tubinga 1963).

——, *Luke's Place in the Development of Early Christianity,* en *Studies in Luke-Acts,* 298-316.

——, *The Theology of St. Luke* (Harper, Nueva York 1960); ed. origi-

nal: *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Mohr, Tubinga ²1957); trad. española: *El centro del tiempo* (Fax, Madrid 1974).
——, *An Outline of the Theology of the New Testament* (Harper & Row, Nueva York 1969).
——, *Zur Lukasanalyse:* ZTK 49 (1952) 16-33.
Cullmann, O., *Salvation in History* (Harper & Row, Nueva York 1967); trad. española: *Historia de la salvación* (Península, Barcelona 1968).
Dahl, N. A., *The Purpose of Luke-Acts,* en *Jesus in the Memory of the Early-Church: Essays* (Augsburg, Minneápolis 1976) 87-98.
Dibelius, M., *Studies in the Acts of the Apostles* (SCM, Londres 1956).
Dinkler, E., *Earliest Christianity,* en R. C. Dentan (ed), *The Idea of History in the Ancient Near East* (AOS 38, 1955) 169-214.
——, *Tradition.* V: *Im Urchristentum,* en RGG 6, pp.970-974.
Dodd, C. H., *The Apostolic Preaching and Its Developments* (Hodder & Stoughton, Londres 1936); trad. española: *La predicación apostólica y sus desarrollos* (Fax, Madrid 1974).
Easton, B. S., *The Purpose of Acts* (SPCK, Londres 1936).
Edwards, W. T., *Preparing to Teach the Gospel of Luke:* RevExp 64 (1967) 433-440.
Ehrhardt, A., *The Construction and Purpose of the Acts of the Apostles:* ST 12 (1958) 45-79.
Elliott, J. H., *A Catholic Gospel: Reflections on «Early Catholicism» in the New Testament:* CBQ 31 (1969) 213-223.
Flender, H., *St. Luke: Theologian of Redemptive History* (Fortress, Filadelfia 1967).
Francis, F. O., *Eschatology and History in Luke-Acts:* JAAR 37 (1969) 49-63.
Franklin, E., *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts* (Westminster, Filadelfia 1975).
Funk, R. W., *Conzelmann on Luke:* JBR 30 (1962) 299-301.
Gärtner, B., *Den historiske Jesus och trons Kristus: Några reflexioner kring Bultmannskolan och Lukas:* SEÅ 37-38 (1972-1973) 175-184.
Gasque, W., *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles* (BGBE 17, Mohr, Tubinga 1975).
George, A., *Israël dans l'oeuvre de Luc:* RB 75 (1968) 481-525.
——, *Tradition et rédaction chez Luc: La construction du troisième évangile:* ETL 43 (1967) 100-129.
——, *Études sur l'oeuvre de Luc* (Gabalda, París 1978).
Ghiberti, G., *Letteratura e problematica attuale su S. Luca:* «Parole di Vita» 6 (1971) 405-415.
Goppelt, L., *Paulus und die Heilsgeschichte: Schlussfolgerungen aus Röm. IV. and I. Kor. X. 1-13:* NTS 13 (1966-1967) 31-42.

Grasser, E., *Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart* TRu 26 (1960-1961) 93-167.

——, *Das Problem der Parusieverzogerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (BZNW 22, Töpelmann, Berlín ²1960).

Haenchen, E , *The Acts of the Apostles A Commentary* (Westminster, Filadelfia 1971), ed. original: *Die Apostelgeschichte* (Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga ¹⁵1965).

Harrington, D. J., *The «Early Catholic» Writings of the New Testament The Church Adjusting to World-History,* en R. J. Clifford/ G W MacRae (eds), *The Word in the World* Hom. a Frederick L. Moriarty, S. J. (Weston College, Cambridge, Ma., 1973).

Jervell, J , *Luke and the People of God A New Look at Luke-Acts* (Augsburg, Minneápolis 1972).

Käsemann, E., *Aus der neutestamentlichen Arbeit der letzten Jahre·* VF 1947-1948 (1949-1950) 196-223.

——, *Ministry and Community in the New Testament,* en *Essays on New Testament Themes* (SBT 41, SCM, Londres 1964) 63-94

——, *Ein neutestamentlicher Überblick* VF 1949-1950 (1951-1952) 191-218.

——, *The Problem of the Historical Jesus,* en *Essays on New Testament Themes,* 15-47.

——, *Probleme der neutestamentlichen Arbeit in Deutschland,* en *Die Freiheit des Evangeliums und die Ordnung der Gesellschaft* (BEvT 15, Kaiser, Munich 1952) 133-152

——, *Some Thoughts on the Theme «The Doctrine of Reconciliation in the New Testament»,* en J. M. Robinson (ed), *The Future of Our Religious Past* Hom. a Rudolf Bultmann (Harper & Row, Nueva York 1971) 49-64.

Klein, G , *Lukas 1,1-4 als theologisches Programm,* en E. Dinkler (ed), *Zeit und Geschichte* Hom. a Rudolf Bultmann en su ochenta cumpleaños (Mohr, Tubinga 1964) 193-216.

Kodell, J , *The Theology of Luke in Recent Study·* BTB 1 (1971) 115-144.

Kummel, W. G , *Current Theological Accusations against Luke* «Andover Newton Quarterly» 16 (1975) 131-145; original en ETL 46 (1970) 265-281.

——, *Futurische und prasentische Eschatologie im altesten Christentum* NTS 5 (1958-1959) 113-126.

——, *«Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes», Lukas, 16,16 im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Theologie der Lukasschriften,* en O. Böcher/K. Haacker (eds), *Verborum veritas*

Hom. a Gustav Stahlin en su setenta cumpleaños (R. Brockhaus, Wuppertal 1970) 89-102.
——, *Heilsgeschichte im Neuen Testament?*, en J. Gnilka (ed), *Neues Testament und Kirche*. Hom. a Rudolf Schnackenburg (Herder, Friburgo 1974) 434-457.
——, «*Mitte des Neuen Testaments*», en *L'Évangile, hier et aujourd'hui*. Hom. al profesor Franz-J. Leenhardt (Labor et Fides, Ginebra 1968) 71-85.
——, *Promise and Fulfilment The Eschatological Message of Jesus* (SBT 23, SCM, Londres 1957).
——, *The Theology of the New Testament According to Its Major Witnesses, Jesus-Paul-John* (Abingdon, Nashville 1973).
Lindsey, F. D., *Lucan Theology in Contemporary Perspective* BSac 125 (1968) 346-351.
Lohse, E., *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte* EvT 14 (1964) 256-275.
Luck, U , *Kerygma, Tradition und Geschichte Jesu bei Lukas* ZTK 57 (1960) 51-66.
Marshall, I. H , *Luke Historian and Theologian* (Paternoster, Exeter 1970).
——, *Recent Study of the Gospel According to St Luke* ExpTim 80 (1968-1969) 4-8.
Marxsen, W., *Der «Fruhkatholizismus» im Neuen Testament* (BibS[N] 21, Neukirchen 1958).
Mattill, A J. Jr , *The Jesus-Paul Parallels and the Purpose of Luke-Acts H. H Evans Reconsidered* NovT 17 (1975) 15-46
——, *The Good Samaritan and the Purpose of Luke Acts Halévy Reconsidered* «Encounter» 33 (1972) 359-376
——, *Naherwartung, Fernerwartung, and the Purpose of Luke-Acts Weymouth Reconsidered* CBQ 34 (1972) 276-293
——, *The Purpose of Acts Schneckenburger Reconsidered*, en W W. Gasque/R P. Martin (eds), *Apostolic History and the Gospel* Ensayos bíblicos e históricos en homenaje a F F. Bruce en su sesenta cumpleaños (Eerdmans, Grand Rapids 1970) 108-122.
Meyer, E , *Ursprung und Anfange des Christentums*, 3 vols. (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1962).
Morgenthaler, R., *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis*, 2 vols. (Zwingli, Zurich 1949).
Morris, L , *Luke and Early Catholicism* WJT 35 (1972-1973) 121-136.
——, *Luke the Theologian* «Christianity Today» 15 (1970-1971) 1067.
Moule, C. F. D., *The Intention of the Evangelists*, en A. J. B. Higgins (ed), *New Testament Essays* Hom. a la memoria de Thomas Wal-

ter Hanson, 1893-1958 (University Press, Manchester 1959) 165-179.

Muller, P.-G., *Conzelmann und die Folgen Zwanzig Jahre redaktionsgeschichtliche Forschung am Lukas-Evangelium* BK 28 (1974) 138-142.

O'Neill, J. C , *The Theology of Acts in Its Historical Setting* (SPCK, Londres [2]1970).

Plumacher, E , *Lukas als hellenistischer Schriftsteller Studien zur Apostelgeschichte* (SUNT 9, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1972).

Ramsay, W. M , *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament* (Hodder & Stoughton, Londres [2]1915).

Rasco, E., *Hans Conzelmann y la «historia salutis»: A propósito de «Die Mitte der Zeit» y «Die Apostelgeschichte»* Greg 46 (1965) 286-319.

Rese, M , *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas* (SNT 1, Mohn, Gutersloh 1969).

Robinson, W C. Jr., *Luke, Gospel of*, en IDBSup (1976) 558-560.

——, *Der Weg des Herrn· Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas-Evangelium Ein Gesprach mit Hans Conzelmann* (TF 36, H. Reich, Hamburgo 1964).

Rohde, J., *Rediscovering the Teaching of the Evangelists* (Westminster, Filadelfia 1968).

Schmithals, W., *The Office of Apostle in the Early Church* (Abingdon, Nashville 1969).

Schneider, G., *Der Zweck des lukanischen Doppelwerks* BZ 21 (1977) 45-66.

Schulz, S., *Gottes Worsehung bei Lukas* ZNW 54 (1963) 104-116.

——, *Die Stunde der Botschaft· Einführung in die Theologie der vier Evangelien* (Furche, Hamburgo 1967).

Schweizer, E , *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (ATANT 35, Zwingli, Zurich [2]1962) 54-67.

Talbert, C H , *An Anti-Gnostic Tendency in Lucan Christology* NTS 14 (1967-1968) 259-271.

——, *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts* (SBLMS 20, Scholars Press, Missoula 1974).

——, *Luke and the Gnostics· An Examination of the Lucan Purpose* (Abingdon, Nashville 1966).

——, *Shifting Sands The Recent Study of the Gospel of Luke* Int 30 (1976) 381-395.

Tannehill, R , *A Study in the Theology of Luke-Acts* ATR 43 (1961) 195-203

Unnik, W. C. Van, *Die Apostelgeschichte und die Haresien* ZNW 58 (1967) 240-246

——, *The «Book of Acts» the Confirmation of the Gospel* NovT 4 (1960-1961) 26-59.

——, *Luke-Acts, a Storm Center in Contemporary Scholarship*, en *Studies in Luke-Acts*, 15-32.

Vielhauer, P , *On the «Paulinism» of Acts*, en *Studies in Luke-Acts*, 33-50.

Voss, G., *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzugen* «Studia neotestamentica, Studia 2, Desclée de Brouwer, Brujas 1965)

Wikenhauser, A , *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert* (NTAbh 8/3-5, Aschendorff, Münster 1921).

Wilckens, U , *Interpreting Luke-Acts in a Period of Existentialist Theology*, en *Studies in Luke-Acts*, 60-83.

——, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (WMANT 5, Neukirchen 1961).

Williams, C. S C , *Luke-Acts in Recent Study* ExpTim 73 (1961-1962) 133-136.

Wilson, R. McL., *Gnosis and the New Testament* (Blackwell, Oxford 1968).

——, *The Gnostic Problem A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy* (Mowbray, Londres 1948).

Winn, A C , *Elusive Mystery The Purpose of Acts* Int 13 (1959) 144-156.

Yamauchi, E M., *Pre-Christian Gnosticism A Survey of the Proposed Evidences* (Eerdmans, Grand Rapids 1973).

Zehnle, R., *The Salvific Character of Jesus Death in Lucan Soteriology* TS 30 (1969) 420-444.

II

AUTOR, FECHA Y DESTINATARIOS

1. *Lucas, el autor*

El tercer evangelio, igual que los otros tres reconocidos por el canon, es una obra anónima. En el relato, tal como ha llegado hasta nosotros, no hay la más mínima indicación sobre la identidad del autor, ni siquiera algún indicio textual que nos permita deducirla. Por eso, la narración evangélica —ésta y las demás— es totalmente distinta de los escritos de Pablo, cuyo nombre —solo o con los de sus compañeros— aparece invariablemente al principio de sus cartas, como elemento estable de la fórmula llamada *praescriptio* o «encabezamiento».

De la narración evangélica en sí misma se deduce que el autor no fue testigo ocular del ministerio de Jesús, sino que depende de los que lo fueron directamente (Lc 1,2). Se trata, más bien, de un cristiano de la segunda o de la tercera generación. Por otra parte, difícilmente se le puede considerar como nativo de Palestina; su escaso conocimiento de la geografía y de las costumbres locales es una clara prueba de su origen foráneo. Además, se ve que es una persona culta, un buen escritor, familiarizado con las tradiciones literarias del Antiguo Testamento —especialmente, como las presenta la traducción griega de la Biblia (LXX)— y con las técnicas literarias del helenismo. Por último, su diferencia con los otros evangelistas consiste esencialmente en su intención de relacionar la vida de Jesús no sólo con el ambiente y la cultura contemporáneos, sino también con el desarrollo expansivo de la naciente Iglesia cristiana.

Entre el tercer evangelio y los Hechos de los Apóstoles existe una clara relación. El autor del libro de los Hechos no sólo se refiere al evangelio como a su «primer libro», que resume en una frase escueta: «todo lo que Jesús empezó a hacer y a enseñar», sino que, además, dedica esta segunda obra al mismo personaje, Teófilo (Hch 1,1; Lc 1,3). La unidad de autor de estos dos escritos neotestamentarios, aunque puesta en duda por algún comentarista aislado —por ejemplo, A. C. Clark, A. W. Argyle—, es una opinión tan ampliamente admitida por la exégesis actual que no es necesario detenerse aquí en aducir pruebas. Los estudios modernos sobre el lenguaje, el estilo y las preocupaciones teológicas de ambos libros han conducido a esta conclusión generalizada; véanse, por ejemplo, las monografías de A. von Harnack, W. L. Knox

y la más reciente de B. E. Beck. Pero resulta que el libro de los Hechos de los Apóstoles es, en realidad, tan anónimo como la primera parte, es decir, el Evangelio según Lucas; la tradición textual no ofrece el menor indicio sobre la identidad del autor. En una traducción armenia del comentario de Efrén de Siria a este libro hay una paráfrasis de Hch 20,13, que menciona a Lucas como uno de los componentes del grupo que acompañaba a Pablo, presentándolo expresamente como sujeto de un verbo en primera persona del plural: «Nosotros —yo, Lucas y mis compañeros— nos embarcamos...» (cf. F. J. Foakes Jackson/K. Lake, *The Beginnings of Christianity,* I: *The Acts of the Apostles,* 5 vols., Londres 1922-1939, vol. 3, p. 442). Pero la mención de Lucas en esta paráfrasis es ciertamente posterior y se debe a la tradición eclesial de la época. Desde el punto de vista de la tradición textual, esta mención es absolutamente irrelevante para la discusión sobre el autor del tercer evangelio y del libro de los Hechos de los Apóstoles.

El título que se dio en la Antigüedad a esta narración evangélica: *euangelion kata Loukan* (= «Evangelio según Lucas») se encuentra al final de la obra, en el manuscrito más antiguo que poseemos, el P^{75}, un papiro de los años 175-225 d. C. *(Papyrus Bodmer XIV,* eds. V. Martin/R. Kasser, Colgny-Ginebra, 1961, pl. 61). Por lo general, estos títulos que aparecen en los manuscritos datan de finales del siglo II d. C., cuando la atribución de los cuatro evangelios canónicos a sus autores tradicionales era ya patrimonio común del cristianismo.

La preposición *kata* (= «según», «por obra de») puede expresar una vaga relación con la persona a la que hace referencia (cf. Gál 1,11); pero aquí se trata, más bien, de una fórmula para designar al autor de una obra literaria (como en 2 Mac 2,13).

El personaje «Lucas», al que se refiere esta atribución antigua, se menciona tres veces en el Nuevo Testamento. En Flm 24 Lucas aparece como «colaborador» de Pablo, que une su saludo al de sus compañeros. En Col 4,14 se le llama «el querido médico», que también manda sus recuerdos a la comunidad de Colosas. En 2 Tim 4,11, Pablo lo menciona como «el único que está conmigo». Desde los tiempos de san Juan Crisóstomo *(Hom. in II Cor.,* 18,1; cf. PG 61, 523) se ha querido ver una referencia a Lucas en 2 Cor 8,18; él sería «el hermano que se ha hecho célebre en todas las

comunidades predicando el evangelio». Por plausible que pueda ser esta interpretación, no tiene la menor garantía de ser cierta.

Sin embargo, en época reciente han surgido muchas objeciones contra esta identificación de Lucas como el autor del evangelio que lleva su nombre y del libro de los Hechos de los Apóstoles. Algunos, por ejemplo, se han preguntado cómo habría podido Pablo llamar a Lucas su «colaborador», siendo así que él se encuentra en prisión. Pero esta objeción se basa en una interpretación demasiado literal de las palabras de Pablo. Si se admite que las cartas a Filemón y a los Colosenses fueron escritas realmente en Roma —opinión mayoritaria entre los defensores de la autenticidad paulina de Col (cf. W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament,* Nashville 1975)—, se podría pensar que Pablo se refiere a la colaboración que Lucas le había prestado anteriormente, o incluso a la que le seguía prestando, al menos durante una buena parte de su arresto domiciliario en Roma, hacia los años 61-63, que de ningún modo suponía una restricción total de sus libertades y de sus movimientos (Hch 28,30). Pero la identificación de Lucas como «colaborador» de Pablo constituye un verdadero problema para la multitud de comentaristas actuales que consideran la carta a los Colosenses como deuteropaulina.

Un cierto fundamento para la identificación de Lucas como autor del evangelio y del libro de los Hechos de los Apóstoles se ha creído ver en las famosas secciones narrativas de Hch escritas en primera persona del plural (Hch 16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1-18,16; y, según el Códice de Beza —de muy cuestionable autoridad—, Hch 11,28). En estas secciones narrativas, el cambio de persona —de la tercera del singular o del plural a la primera del plural— hace pensar que el autor del libro de los Hechos de los Apóstoles acompañó a Pablo durante ciertos períodos de su actividad misionera. Se dice, a veces, que Hch 16,17 y 21,18, en realidad, niegan ese tipo de asociación, porque parecen suponer un cierto distanciamiento entre Pablo y el grupo representado por «nosotros» (cf. W. G. Kümmel, *Introduction,* p. 176). Pero aun en el caso de que ese distanciamiento, implicado por la formulación, fuera real, ambos textos sugieren la asociación de Pablo con sus compañeros; esa distinción no es un verdadero argumento contra la evidencia que proporcionan dichas secciones narrativas. El significado de estos pasajes es muy discutido. Entre las diversas

interpretaciones, merece cierta credibilidad la opinión de que representan un diario llevado por el autor, del que luego hizo uso en la composición del relato de Hch. Si ese autor es realmente Lucas, la última de las susodichas secciones —especialmente Hch 22,16— sería una buena indicación de la presencia de nuestro personaje en Roma en compañía de Pablo. Más adelante volveremos sobre la problemática de estas secciones narrativas.

Una de las razones para mantener que Lucas es el verdadero autor de las dos obras —evangelio y libro de los Hechos de los Apóstoles— es la constante tradición eclesial. Aunque actualmente esté de moda rechazar esa identificación, no estaría mal revisar los datos tradicionales, dada la tendencia a interpretarlos de una manera exageradamente maximalista o radicalmente minimalista. Casi todos los textos en los que se funda esa tradición se pueden encontrar, en su lectura original, en K. Aland, *Synopsis quattuor Evangeliorum* (Stuttgart 1964), que citaremos en adelante con la sigla SQE, en pp. 531-548. Cf. igualmente F. J. Foakes Jackson/ K. Lake, *The Beginnings of Christianity,* vol. 2, pp. 209-250. Nos vamos a contentar aquí con ofrecer un breve resumen de estos datos.

La primera referencia a la tradición parece ser la del Canon Muratoriano (SQE 538). A pesar de las objeciones de A. C. Sundberg, Jr., contra la datación temprana de este catálogo oficial escrito en latín (cf. *Canon Muratori: A Fourth-Century List:* HTR 66 [1973] 1-41), la fecha que normalmente se le atribuye es entre los años 170-180 de nuestra era. Las líneas 2-8 rezan así: «La tercera recensión evangélica es: según Lucas. Lucas era médico de profesión. Después de la ascensión de Cristo, Pablo lo tomó consigo, porque era un buen literato. Lucas escribió su narración de oídas, y la firmó con su propio nombre. Aunque no había tenido contacto personal con el Señor, empezó su relato por el nacimiento de Juan, según se lo permitían sus propias investigaciones».

El texto latino del manuscrito del siglo VIII es muy defectuoso. Nuestra traducción sigue el texto de H. Lietzmann/K. Aland, que tiene abundantes correcciones. La expresión *litteris studiosum* (= «literato») es una corrección del texto precedente, que traía *iuris studiosum* (= «jurista»). Otros investigadores han interpretado esta expresión como *itineris sui socium* (= «su compañero de viaje»). Otra de las expresiones: *secum* (= «consigo») es también una corrección del texto

anterior, que decía: *secundum* (= «segundo» [?]). Hay todavía otra corrección: *nomine suo* (= «con [en] su propio nombre»), en vez del original *numeni suo* —¿o *numine suo?*— (= «por su propia inspiración» [?]). La expresión adverbial «de oídas» representa un intento de traducir el confuso *ex opinione* del original. A pesar de todo, ninguno de estos problemas textuales afecta lo más mínimo a la afirmación fundamental, que atribuye a Lucas la redacción del tercer evangelio. Véase J. Quasten, *Patrología,* 3 vols. (Madrid 1968-1981), vol. 1, pp. 511-512.

Un nuevo testimonio, de finales del siglo II, lo tenemos en la obra de san Ireneo *Adversus haereses* 3.1, 1 (SQE 533-537): «También Lucas, el compañero *(akolouthos, sectator)* de Pablo, escribió en un libro el evangelio, como él (Pablo) lo predicaba».

El participio presente *keryssomenon* no se debe considerar a ultranza como una indicación de simultaneidad, es decir, que Lucas iba escribiendo su evangelio a medida que Pablo lo predicaba.

En su obra *Adv. haer.,* 3.14, 1, Ireneo añade: «El propio Lucas afirma con toda claridad que era inseparable de Pablo y que colaboraba con él en (la predicación de) el evangelio; y eso, no por vanagloria, sino porque realmente era verdad. Porque, después de que Bernabé y Juan, llamado Marcos, se separaron de Pablo y se embarcaron rumbo a Chipre (Hch 15,39), Lucas afirma: 'Llegamos a Tróade' (Hch 16,8). Después de la visión de Pablo, en la que se le apareció en sueños un macedonio que le rogaba: ¡Pablo, 'pasa a Macedonia y ayúdanos!' (Hch 16,9), Lucas continúa: 'procuramos salir inmediatamente para Macedonia, convencidos de que Dios nos llamaba a darles la buena noticia. Entonces zarpamos de Tróade directamente a Samotracia' (Hch 16,10-11). A continuación describe detalladamente las etapas del viaje hasta Filipos y cómo allí pronunciaron su primer discurso. Efectivamente, Lucas escribe: 'Nos sentamos y hablamos a las mujeres que se habían reunido' (Hch 16,13)... Más adelante, dice: 'Nosotros, en cambio, al terminar los días de los ácimos, nos hicimos a la mar en Filipos y a los cinco días los alcanzamos en Tróade. Allí nos detuvimos una semana' (Hch 20,6). El resto (de la actividad) de Pablo lo va contando por orden cronológico... Así muestra (Pablo, según la cita de 2 Tim 4,10-11) que Lucas siempre estuvo en su compañía y que era inseparable de él» (cf. *Adv. haer.,* 3.14, 2-3).

En este pasaje de sus escritos apologéticos, Ireneo atribuye la composición del tercer evangelio a Lucas, «inseparable» compañero de Pablo, ante todo por su interés en mostrar el carácter «apostólico» de la narración. El razonamiento de Ireneo depende, obviamente, de los datos que ofrece el propio Nuevo Testamento. La prueba principal de que Lucas es el verdadero autor del relato se toma de las secciones narrativas del libro de los Hechos de los Apóstoles, escritas en primera persona del plural, que Ireneo amplía hasta incluir Hch 16,8. Al igual que otros escritores de la era llamada apostólica, Ireneo atribuye a Lucas el evangelio predicado por Pablo, debido indudablemente a una interpretación excesivamente ingenua y literal de la expresión paulina «mi evangelio» (cf., por ejemplo, Rom 2,16). Una vez establecido que Lucas fue compañero de Pablo, el paso siguiente es equiparar a Lucas con Marcos, en cuanto a la relación que este último, según se creía, había tenido con Pedro, es decir, la de compilar la predicación del apóstol.

También de finales del siglo II es un antiguo «prólogo al evangelio» (SQE 533), que precede al texto canónico de Lucas. Dice así: «Lucas nació en Antioquía de Siria. Fue médico de profesión, discípulo de los apóstoles y, más tarde, compañero (*parakolouthēsas*) de Pablo, hasta que éste sufrió el martirio. Sirvió al Señor con absoluta dedicación; no se casó, ni tuvo hijos. Murió a los ochenta y cuatro años en Beocia, lleno del Espíritu Santo».

El segundo párrafo de este antiguo prólogo, escrito en griego, continúa: «Aunque ya existían relatos evangélicos, uno según Mateo, compuesto en Judea, y otro según Marcos, escrito en Italia, Lucas, impulsado por el Espíritu Santo, compuso esta narración evangélica en alguna parte de la región de Acaya. En su propio prólogo, es decir, Lc 1,1-4, afirma con toda claridad la existencia de otros (evangelios) escritos con anterioridad; pero era necesario escribir para los convertidos del paganismo un relato exacto de la (nueva) disposición (salvífica), para prevenir posibles desviaciones provenientes de las falsedades inventadas por el judaísmo o posibles engaños creados por las absurdas fantasías de los herejes, que llevarían a una corrupción de la verdad auténtica. El comienzo (de este evangelio) nos transmite, como algo realmente importante, (el relato de) el nacimiento de Juan, que es el principio del evangelio. Juan fue, efectivamente, el precursor del Señor, y tomó parte en la proclamación de la buena noticia, en la administración del bautismo y en la posesión del Espíritu. Uno de los Doce, un profeta,

menciona esta disposición (salvífica). Más tarde, ese mismo Lucas escribió los Hechos de los Apóstoles».

Este antiguo prólogo nos ha llegado en dos versiones, una en griego y otra en latín. Esta última contiene ligeras variantes, que carecen de relevancia para nuestro propósito. D. de Bruyne (*Les plus anciens prologues latins des évangiles:* RBén 40 [1928] 193-214) pensó que este prólogo, igual que los que preceden a las recensiones de Marcos y de Juan, y que se han conservado en su versión latina, fue escrito en Roma y originalmente en griego. Los tres tienen el mismo origen; y su composición fue motivada por la polémica antimarcionita. De ahí que sean normalmente conocidos como «prólogos antimarcionitas». La tesis de De Bruyne fue aceptada, en líneas generales, por H. Lietzmann, A. Jülicher, W. F. Howard y, sobre todo, por A. von Harnack, que fijó su datación entre los años 160-180 de nuestra era.

Sin embargo, hoy día sabemos que estos prólogos no formaban, en sus orígenes, una unidad correlativa, que no fueron compuestos en la misma época, que no poseen una uniformidad de intención antimarcionita y que, en realidad, no tienen nada que ver con cuestiones referentes al canon. El carácter antimarcionita del prólogo griego al Evangelio según Lucas está muy lejos de ser evidente. Es más, algunos investigadores han llegado incluso a atribuirle una datación posterior al «prólogo monarquiano» al tercer evangelio (cf., por ejemplo, E. Gutwenger, TS 7 [1946] 393-406; J. Regul, *Die antimarcionitischen Evangelienprologe,* Friburgo 1969); aunque, realmente, no se puede decir que esta opinión sea cierta.

Además, parece que hay que distinguir dos partes en el prólogo griego, que casi con toda seguridad es más antiguo que la versión latina. R. G. Heard (*The Old Gospel Prologues:* JTS 6 [1955] 1-16) reconoció que las dos partes del texto griego no tienen la misma relevancia. El primer párrafo contiene una serie de detalles totalmente ajenos al Nuevo Testamento, que representan una tradición autónoma. A este primer párrafo se le añadió una segunda parte, a base de materiales que posiblemente dependen del testimonio de Ireneo. D. de Bruyne y A. von Harnack sostienen que Ireneo depende del prólogo griego; M.-J. Lagrange, por su parte, se muestra contrario a esta teoría (RB 38 [1929] 115-121; cf. W. F. Howard, ExpTim 47 [1935-1936] 534-538). En mi opinión, el prólogo griego al Evangelio según Lucas puede estar relacionado con 1 Cor 7,35, pero de ninguna manera refleja 1 Tim 1,4-6, o depende de Ireneo.

W. G. Kümmel (*Introduction,* 147) se ha precipitado excesivamente al descartar el primer párrafo del prólogo griego, que no tiene una rela-

ción evidente con los demás prólogos llamados antimarcionitas, como una fuente de información absolutamente inútil. A pesar de todo, las serias dificultades que se han encontrado en la interpretación del prólogo extracanónico al Evangelio según Juan no tienen por qué aplicarse a los demás textos. Cada uno de los prólogos tiene que ser analizado individualmente, con independencia del conjunto. Tal vez sea difícil demostrar la prioridad del primer párrafo del prólogo griego al Evangelio según Lucas con respecto a las afirmaciones de Ireneo; pero lo que sí está bien claro es que la crítica moderna ha sido incapaz de demostrar que el testimonio que da este prólogo sobre el autor del tercer evangelio sea realmente posterior al testimonio de Ireneo.

Todavía tenemos más documentación, en este caso procedente de principios del siglo III; es el testimonio de Tertuliano. En su obra contra Marción, escrita hacia los años 207-208, Tertuliano distingue entre evangelios escritos por «apóstoles» (*apostoli,* es decir, Mateo y Juan) y evangelios escritos por «contemporáneos de los apóstoles» (*apostolici,* es decir, Marcos y Lucas). A propósito del tercer evangelio, escribe estas palabras: «Sin embargo, Lucas no era apóstol, sino únicamente contemporáneo de los apóstoles (*apostolicus*); no era maestro, sino discípulo y, consiguientemente, inferior al maestro; y por lo menos, tan posterior (a los otros) como su propio maestro, es decir, el apóstol Pablo (fue posterior a los demás)» (*Adversus Marcionem,* 4.2, 2). Para Tertuliano, Pablo fue el «inspirador» de Lucas (*inluminator Lucae*), y el Evangelio según Lucas era «el evangelio de su maestro» (*Adv. Marc.,* 4.2, 5; cf. SQE 540), o una «recopilación» del evangelio de Pablo (*Adv. Marc.,* 4.5, 3).

Esta atribución del tercer evangelio a Lucas, que goza de tantos testimonios a lo largo del siglo II, continúa en los siglos siguientes a través de las afirmaciones de Orígenes (*Comm. in Matth.,* citado por Eusebio en su *Historia ecclesiastica* 6.25, 6, que data de hacia el año 254; cf. SQE 540), las aserciones del propio Eusebio, por el año 303 (*Hist. eccl.,* 3.4, 6-7; cf. SQE 543) y el testimonio de Jerónimo, que recoge la tradición precedente y escribe hacia el año 398 (*De viris illustribus* 7; cf. SQE 545). Estos siete testimonios son los más importantes de los primeros siglos del cristianismo. Pero se podrían añadir otros muchos, aunque ciertamente menos relevantes, como Clemente de Alejandría (citado por Eusebio en *Hist. eccl.,* 6.15, 5; cf. SQE 539), el pró-

logo monarquiano (SQE 539), Jerónimo *(Comm. in Isaiam,* 3.6; *Praef. Comm. in Matth.),* Efrén *(Comentario sobre el Diatessaron de Taciano,* apénd., 1.1; cf. SQE 544), Adamancio *(Diálogos sobre la verdad;* cf. GCS 4.8), Epifanio *(Panarion* 6.1; cf. SQE 544) y el prólogo a la Vulgata latina (SQE 547).

Si cribamos toda esta ingente masa de testimonios antiguos sobre el autor del tercer evangelio, podremos obtener dos tipos de elementos: a) *Particularidades no deducibles del Nuevo Testamento:* El autor del evangelio fue Lucas o incluso, según algunos, Lucio, el personaje mencionado en Rom 16,21; el autor había nacido en Antioquía de Siria y escribió un evangelio que recogía la predicación de Pablo; compuso su narración en Acaya —según otros, en Roma o en Bitinia— y murió en Beocia o en Tebas, soltero, sin hijos, y a los ochenta y cuatro años de edad. b) *Particularidades deducidas del Nuevo Testamento:* Lucas fue médico, compañero o colaborador de Pablo, discípulo de Jesús, pero sin haber sido testigo ocular del ministerio público del Maestro; escribió su evangelio para los paganos convertidos al cristianismo; lo compuso después de que ya se habían escrito los evangelios según Marcos y Mateo; comenzó su narración por el nacimiento de Juan Bautista; escribió también el libro de los Hechos de los Apóstoles; su estilo griego es excelente.

Casi toda esta información, deducida o no del Nuevo Testamento, se encuentra ya en los testimonios más primitivos, como son el Canon Muratoriano, Ireneo y el antiguo prólogo extracanónico, escrito en griego. H. J. Cadbury (en F. J. Foakes Jackson/ K. Lake, *The Beginnings of Christianity.* I: *The Acts of the Apostles,* vol. 2, p. 259) ha notado acertadamente que todos esos detalles muestran con absoluta claridad que ya en el siglo II existían innumerables especulaciones sobre los orígenes del Nuevo Testamento. Aun en el caso de que no existieran o no fueran accesibles datos externos fidedignos, la gente se dedicaba a escudriñar las características internas de esta clase de escritos, en busca de algún indicio que pudiera dar respuesta a cuestiones como la fecha de composición, la intención del escrito o el nombre de su autor. Pero otra cosa es atribuir toda esa información que nos suministran los testimonios primitivos únicamente a esa búsqueda afanosa o incluso a meras especulaciones. Indudablemente hay que admitir el carácter alegórico o legendario de alguna de las particularidades

que hemos señalado, por ejemplo, el estado civil de Lucas, su edad (cf. Lc 2,37), el lugar donde murió y probablemente incluso la ciudad donde escribió su obra.

En realidad, todos estos detalles carecen de verdadera importancia. Lo que realmente parece injustificable es desechar, sin más, lo que constituye el auténtico núcleo de la tradición, es decir, que Lucas escribió el evangelio que lleva su nombre y el libro de los Hechos de los Apóstoles. Como siempre, la seriedad pide que se examinen escrupulosamente las diversas tradiciones, y si se encuentran datos que no se pueden explicar como «deducciones del texto» del Nuevo Testamento, o como excrecencias claramente legendarias, habrá que aceptar su validez, a no ser que impliquen unos problemas tan serios que resulten prácticamente insolubles o francamente contradictorios. H. J. Cadbury (*The Beginnings of Christianity,* vol. 2, pp. 250-264) opina que las «deducciones del texto» del Nuevo Testamento podrían haber dado pie a la conclusión de que Lucas es realmente el autor del tercer evangelio, porque, como ya decía Tertuliano, un evangelio canónico tenía que haber sido escrito por un «apóstol» o por un «contemporáneo de los apóstoles». Dada esa actitud —y hay que notar que, en sí misma, no es una deducción del texto del Nuevo Testamento—, se podrían haber comparado las secciones narrativas de Hch, escritas en primera persona del plural, con los datos que poseemos sobre Pablo y sus compañeros durante el período de arresto domiciliario, y así haber deducido que Lucas fue el verdadero autor de la obra.

Esta misma línea de razonamiento la ha seguido recientemente E. Haenchen (*Acts,* pp. 1-14), que ha revisado punto por punto los datos de tradición y ha podido mostrar, desde una perspectiva crítica, la inconsistencia de muchos de sus aspectos. Pero el razonamiento con el que la Iglesia del siglo II deducía del Nuevo Testamento que Lucas era el verdadero autor de la obra que lleva su nombre peca de excesivamente oportunista. Por supuesto, no se puede negar la posibilidad de que, en el siglo II, un individuo determinado, o un grupo de individuos, haya razonado de esta manera; pero resulta difícil admitir que esas deducciones del texto neotestamentario constituyan el único fundamento de una tradición que se ha mantenido bien claramente definida y universalmente aceptada. Desde luego, hay que reconocer que en el pasado,

incluso hasta principios de nuestro siglo, las conclusiones que se han sacado de esta antigua tradición eclesial, para defender la historicidad de los evangelios, han sido decididamente exageradas. Pero personalmente estoy de acuerdo con las reflexiones de J. M. Creed en favor de la veracidad de la tradición: «Lucas [...] no es, por los rasgos de su personalidad, una de las figuras destacadas de la era apostólica [...] Si el tercer evangelio y los Hechos de los Apóstoles no hubieran llevado su firma, no se ve ningún motivo para que la tradición haya asociado esos escritos con el nombre de ese personaje» *(The Gospel According to St. Luke: The Greek text, with Introduction, Notes, and Indices,* pp. XIII-XIV).

Admitir la afirmación central de la tradición, es decir, que Lucas, el compañero de Pablo, escribió el tercer evangelio y el libro de los Hechos de los Apóstoles, plantea una serie de problemas que necesariamente hay que afrontar. Es lo que vamos a hacer a continuación.

CIRCUNSTANCIAS ETNICAS DE LUCAS

La opinión de los investigadores en cuanto al origen étnico de Lucas dista mucho de ser unánime. En general se puede decir que se perfilan dos líneas fundamentales:

a) Lucas era de origen paganocristiano.

Esta concepción se basa fundamentalmente en un análisis interno de la narración evangélica lucana y del libro de los Hechos de los Apóstoles. He aquí algunos datos: su estilo griego es de una calidad excelente; Lucas evita el uso de palabras de origen semítico —a excepción de *Amén*— y omite las tradiciones relativas a las controversias de Jesús con los fariseos sobre la interpretación de la ley y sobre las normas de pureza o impureza ritual; transforma una serie de detalles de colorido local palestinense en sus correlativos helenísticos. Estos elementos —y otros muchos más que se podrían aducir— son los que generalmente se alegan para identificar a Lucas como paganocristiano, es decir, convertido del paganismo a la religión cristiana.

Por otra parte, algunos investigadores han añadido nuevos datos para corroborar la idea de que el autor de Lucas-Hechos era realmente un paganocristiano de origen *griego* o un nativo de Antioquía de familia *griega.* Como fundamento de esta postura se aduce el texto de Col 4,11-14, en el que Pablo menciona a tres de sus colaboradores judeocristianos, mientras que el nombre de Lucas aparece junto a los otros colaboradores del Apóstol, presumiblemente paganocristianos. Por ejemplo, en los años veinte, K. Lake llegó a afirmar que la tradición primitiva presentaba a Lucas como «un griego nacido en Antioquía» (cf. su artículo *Luke,* en *Dictionary of the Apostolic Church,* 1, Nueva York 1922, p. 719). En fecha más reciente, K. H. Rengstorf también le ha presentado como paganocristiano, y concretamente de ascendencia griega (*Das Evangelium nach Lukas* [NTD 3, Gotinga ^{9}1962, ^{14}1969] 11). Muchos exegetas han compartido esta posición; por ejemplo, W. K. Hobart, A. von Harnack, Ph. Vielhauer, G. B. Caird, W. G. Kümmel, A. Plummer, W. Manson y J. Schmid.

b) Lucas era de origen judeocristiano.

La idea de que Lucas era judeocristiano, es decir, convertido del judaísmo, se basa fundamentalmente en el manifiesto interés que la obra lucana muestra por el Antiguo Testamento y sus modos de expresión, en el carácter palestinense que se atribuye a su estilo personal y en la tradición que arranca de Epifanio (*Panarion,* 51.11), y que sostiene que Lucas fue uno de los setenta y dos discípulos. En ocasiones se ha hecho referencia a la mención de Lucio, en Rom 16,21, como uno de los «parientes» de Pablo. Entre los defensores de esta concepción se puede citar a A. Schlatter, B. S. Easton, E. E. Ellis, W. F. Albright, N. Q. King, B. Reicke.

Por razones que intentaré exponer más adelante, me inclino a considerar a Lucas como paganocristiano, aunque no de ascendencia griega. Creo que Lucas era de raza semita, pero no precisamente judío; y que nació en Antioquía, donde recibió una excelente educación en la cultura y mentalidad helenísticas. Sin embargo, hay una serie de factores que, por una parte, fundamentan esta concepción sobre el autor de la tercera recensión evangélica, pero que, por otra, entran también como elementos constitutivos de la opinión contraria. De ahí la necesidad de discutir y valorar esos com-

ponentes, que se pueden reducir a las diversas formas que subyacen bajo el nombre de «Lucas»: los pasajes del Nuevo Testamento en los que se menciona a este personaje y la antigua tradición que le atribuye un origen antioqueno. Voy a comentar sucintamente cada uno de estos elementos.

El texto griego del Nuevo Testamento llama invariablemente a nuestro autor *Loukas,* que es un diminutivo, o forma hipocorística griega, de un nombre latino o tal vez de diversos nombres: *Loukanos* (= *Lucanus,* en latín), *Loukianos* (= *Lucianus), Loukios* o *Leukios* (= *Lucius), Loukillios* (= *Lucilius).* Cf. W. M. Calder, en CRev 38 (1924) 30. Por otra parte, se ha comparado con las abreviaturas de otros nombres griegos que aparecen en el Nuevo Testamento. Por ejemplo, a uno de los compañeros de Pablo se le llama *Silas* en Hch 15,40, pero en otros textos (1 Tes 1,1) aparece como *Silouanos* (= *Silvanus,* en latín); tenemos también una abreviatura del nombre griego *Epaphroditos* (Flp 2,25); y lo mismo pasa con *Antipas* (Ap 2,13), que es un diminutivo del griego *Antipatros* (cf. Flavio Josefo, *Ant.* 14.1, 3, n. 10). Véase BDR n. 125. La abreviatura del nombre se ha explicado como un fenómeno normal en griego (cf. W. Schulze, *Graeca latina,* Gotinga 1901, p. 12). Por consiguiente, parece cierto que *Loukas* es una abreviatura o un diminutivo nominal.

Hay varios nombres latinos que podrían corresponder al griego *Loukas.* El único que aparece documentado con seguridad es *Lucius* (= *Loukios,* en griego). La equiparación de estos nombres se basa en dos inscripciones referentes a una familia que, en época imperial, dedicó como *ex voto* unas lápidas al dios Men Ascaeno en Antioquía de Pisidia. En una de las lápidas, el nombre del hijo de esa familia está inscrito como *Loukios,* mientras que en la otra lleva la forma *Loukas* (cf. A. Deissmann, LAE, pp. 435-438). Este dato arqueológico justifica la insistencia de muchos comentaristas en esta explicación del nombre, aunque, desde luego, no se pueden excluir absolutamente otras posibles interpretaciones.

El mero uso de este nombre no proporciona el más mínimo fundamento para caracterizar a la persona como pagano o como judío. En aquella época había muchos judíos, tanto en Palestina como en Siria, que llevaban nombres griegos o romanos. Con frecuencia, era una mera señal de su condición de *liberti,* es decir, descendientes de antepasados judíos vendidos como esclavos con

motivo de la conquista romana de un determinado territorio, o de su estatuto de *incolae,* o sea, habitantes de una región que había logrado el derecho de la ciudadanía romana.

Orígenes dice saber de algunos que identificaban a Lucas con Lucio, el personaje mencionado en Rom 16,21 *(Comm. in Ep. ad Rom.* 10.39); una identificación que todavía tiene sus defensores en la actualidad. Esto supondría que Lucas era pariente de Pablo y, por tanto, judeocristiano; de hecho, la expresión paulina «mis parientes» *(hoi syngeneis mou)* parece referirse a «Lucio, Jasón y Sosípatro» (Rom 16,21). A. Deissmann (LAE, pp. 438) trata de solventar esta dificultad alegando que dicha frase «puede estar en oposición únicamente con Jasón y Sosípatro». En teoría, esta explicación es posible; pero, aun en ese caso, el verdadero problema está en explicar por qué Pablo habría de referirse a Lucas con el nombre de *Loukios,* cuando en otros pasajes le llama *Loukas* (Col 4,14).

Otro aspecto que viene a complicar esa identificación es el carácter de los versículos anterior y posterior a Rom 16,21. De hecho, Rom 16,20b es un saludo de despedida: «La gracia de nuestro Señor Jesús os acompañe» —¿se trata del final de las palabras del propio Pablo?—, y Rom 16,22 transmite el saludo de Tercio, amanuense de Pablo. Esto hace verdaderamente difícil determinar a quién se refiere el posesivo «mi» en Rom 16,21. De modo que este versículo no da pie para deducir, sin más, que Lucas era de origen judeocristiano.

Desde la perspectiva contraria se ha aducido el texto Col 4, 10-14 para mostrar que Lucas era paganocristiano; es más, precisamente de origen griego. La impresión es que Pablo considera a sus tres colaboradores, Aristarco, Marcos y Jesús, por sobrenombre Justo, como «los únicos circuncisos» —es decir, convertidos del judaísmo— que trabajan con él. En inmediata contraposición con éstos aparece Epafras, cualificado como «uno de vosotros» (= «vuestro»); es decir, que se trata —al menos ésa es la impresión— de un convertido del paganismo. Vienen a continuación dos versículos en los que se presenta la personalidad de Epafras: sus oraciones, su trabajo y su interés por los cristianos de Colosas, de Laodicea y de Hierápolis. Y, por fin, en el versículo siguiente (Col 4,14), Pablo hace mención de los saludos de Lucas y de Dimas.

Ninguno de los dos aparece explícitamente calificado como procedente del judaísmo o del paganismo. Sin embargo, la implícita contraposición con los anteriormente mencionados parece sugerir que Lucas era un convertido del paganismo. Una vez más, A. Deissmann (LAE, p. 438) recurre a su razonamiento de antes. Tampoco aquí se puede afirmar con seguridad que Pablo considere como judíos a los tres personajes mencionados en el v. 10, sino únicamente a los dos últimos; Aristarco podría ser un pagano convertido a la religión cristiana. Hay que reconocer una vez más que, en teoría, cabe esa solución; pero al mismo tiempo no parece plausible, en vista del sentido natural de la frase, aparte de que Aristarco era un nombre que podía llevarlo perfectamente cualquier judío.

W. F. Albright, por su parte, ha sostenido vigorosamente que es absurdo deducir de Col 4,10-11.14 que «Lucas no era él mismo un circunciso» («Anchor Bible» 31, p. 266). Albright mantiene que la expresión *hoi ontes ek peritomēs* significa «miembros del partido de la circuncisión», porque la ausencia de artículo en esta frase griega indica que *peritomē* se refiere al partido religioso que consideraba la circuncisión como un requisito imprescindible para obtener la salvación. Hay que admitir que éste es el sentido de la expresión en Gál 2,12, y que es un significado plausible en Hch 11,2 y en Tit 1,10. Pero no creo que se pueda afirmar con seguridad que éste es invariablemente el sentido de la expresión. Por ejemplo, en Rom 4,12 es simplemente imposible que *peritomē* signifique el partido que abogaba por la circuncisión; y en Hch 10,45, el contexto no exige imperiosamente ese significado. En cuanto a Col 4,11, ¿podría uno imaginarse a Pablo diciendo que Aristarco, Marcos y Jesús el Justo eran «los únicos partidarios de la circuncisión» que trabajaban con él? Parece increíble que Pablo pueda reconocer que precisamente esas personas «han sido un alivio» para él. Además, el contraste entre la expresión *ek peritomēs* (v. 11) y la siguiente *ho ex hymōn* (= «uno de vosotros», «el vuestro»: v. 12), aplicada a Epafras, exige un significado mucho más general, como «convertidos del judaísmo» o «procedentes de la circuncisión»; precisamente lo que no era Epafras. La contraposición queda limitada a los vv. 10-12; por tanto, el saludo del v. 14, que es precisamente donde se menciona a Lucas, es totalmente extrínseco a esa contraposición apuntada. Lo menos que se puede decir a propósito de esta problemática es que el v. 11 pre-

supone que Lucas no pertenecía al grupo de los judíos convertidos al cristianismo.

Pero ¿se puede deducir de todo esto, como consecuencia inmediata, que Lucas era «griego»? Una de las razones por las que se ha atribuido a Lucas ascendencia helénica es la reconocida calidad literaria de su lenguaje, es decir, el excelente griego de su obra, tanto de la narración evangélica como del libro de los Hechos de los Apóstoles. Baste recordar los grandes elogios de Jerónimo (*De vir. ill.,* 7; cf. cap. IV de esta introducción, p. 183). Unos elogios que no sólo se han repetido incesantemente, sino que siempre han ido a más. Un escritor del siglo x, Simón Metafrastes, magnifica las implicaciones de este fenómeno: «(Lucas) recibió la más exquisita educación griega» (*Hypomnema,* 1; cf. PG 115, col. 1129).

Otro de los motivos por los que se ha considerado a Lucas como «griego» radica en la tradición que le presenta como oriundo de la gran ciudad helenística de Antioquía de Siria. El historiador judío Flavio Josefo define a Antioquía como la capital de Siria, «la tercera gran ciudad del Imperio romano, tanto por su extensión como por su nivel de vida» (*Bell.,* 3.2, 4, n. 29). Fundada por Seleuco I Nicator hacia el año 300 a. C., estaba situada a orillas del río Orontes, junto a la meseta en la que surgían los manantiales de Dafne; de aquí su denominación común de «Antioquía junto a Dafne». La ciudad estaba dividida en barrios, habitados por nativos de Siria y por colonos europeos. Su población era de lo más heterogénea: macedonios, cretenses, chipriotas, argivos, sirios e incluso judíos que habían servido como mercenarios en el ejército seléucida. Flavio Josefo señala que cualquier judío de Antioquía tenía perfecto derecho a llamarse *antiocheus* («nuestros hermanos de raza que habitan en Antioquía se llaman antioquenos»: *Apion.,* 2.1, n. 39; cf. *Ant.,* 12.3, 1, n. 119). A este propósito, véanse C. H. Kraeling, *The Jewish Community at Antioch:* JBL 51 (1932) 130-160; G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest* (Princeton 1961) 54-201; *Ancient Antioch* (Princeton 1963) 27-142.

Sin embargo, los datos que poseemos no imponen la conclusión de que haya que considerar necesariamente a Lucas como un pagano de origen *griego.* Para empezar habrá que distinguir cuidadosamente entre los datos que se pueden recabar de un análisis

interno, con relación a las circunstancias étnicas del autor, y las indicaciones que se pueden deducir de las características de los destinatarios, es decir, de los lectores a los que iba dirigida la obra. W. G. Kümmel dice a este propósito: «Lo único que se puede afirmar con seguridad sobre el autor, a base de los datos que aporta su narración evangélica (Lc), es que se trata de un paganocristiano» (*Introduction*, pp. 149-150).

Aunque Kümmel no llama explícitamente «griego» al autor del evangelio y del libro de los Hechos de los Apóstoles, su formulación mezcla indiscriminadamente los dos tipos de datos que acabamos de reseñar, los relativos al origen étnico de Lucas y los que hacen referencia a los destinatarios de su obra. Aparte de la cuestión sobre el conocimiento que tenía Lucas de la geografía de Palestina, la mayor parte de los datos aducidos por Kümmel prueban únicamente que el Evangelio según Lucas va destinado a un público pagano, pero son absolutamente irrelevantes por lo que se refiere a las circunstancias étnicas del autor. Lo más que se puede deducir de un análisis de la narración evangélica es que Lucas manifiesta un especial interés por los cristianos provenientes del paganismo. Ahora bien, el hecho de que esa narración vaya destinada a las comunidades de origen pagano no excluye en absoluto que las raíces étnicas del autor puedan ser enteramente judías. En una palabra: para dilucidar la cuestión sobre las condiciones étnicas del autor hay que buscar otro tipo de razonamiento, que deberá tomar en cuenta la tradición extrínseca al propio Evangelio según Lucas y que, por otra parte, pueda deducirse del texto de Col 4,10-14.

En esta línea podríamos volver a los testimonios más primitivos, que atribuyen a Lucas la composición del tercer evangelio. Algunos de ellos hacen referencia explícita a los orígenes del autor. La mención más antigua es la del prólogo extracanónico en su versión griega: *estin ho Loukas antiocheus syros* (= «Lucas, de Antioquía de Siria»). Hay una variante textual que añade: *syros tō genei* (= «de nacionalidad siria, o, tal vez, «de familia siria»). La versión latina —¿posterior?— de ese mismo prólogo dice: *Lucas antiochensis syrus*. También Eusebio conoce esa tradición: *Loukas de to men genos ōn tōn ap' antiocheias* (= «Lucas, descendiente de una familia de Antioquía») (*Hist. eccl.*, 3.4, 6). Y Jerónimo se hace eco de ella: *Lucas medicus antiochensis* (*De vir. ill.*, 7).

La línea de la tradición es constante en presentar a Lucas como natural de Antioquía de Siria; pero en ninguna parte dice que sea precisamente «griego». Es más, podríamos utilizar la mencionada afirmación de Flavio Josefo: «nuestros hermanos de raza que habitan en Antioquía se llaman antioquenos» (*Apion.*, 2.1, n. 39), para demostrar que Lucas era «judío de Antioquía». Pero cabe una tercera hipótesis, mucho más sencilla que las otras dos: Lucas era oriundo de Siria y habitante de Antioquía; no judío, aunque de ámbito cultural semita; un *incola* de Antioquía, y pagano.

W. F. Albright («Anchor Bible» 31, p. 264) impugna esta línea de razonamiento. Como en la provincia de Siria existían —según Albright— por lo menos veinticuatro Antioquías diferentes, la frase en cuestión no puede tener un significado preciso, sino únicamente que Lucas era natural de una ciudad llamada Antioquía, en la provincia romana de Siria. Pero si realmente hubiera habido en Siria esas veinticuatro ciudades homónimas, el adjetivo *syros* tiene muy pocas probabilidades de referirse concretamente a alguna de ellas. Por eso, a mi juicio, es preferible admitir el significado étnico de la expresión. (Me siento obligado a indicar aquí que mi venerado maestro W. F. Albright propuso esta alternativa directamente contra la propuesta que yo había presentado, ya que tenía sus dudas sobre mi opinión cuando estaba escribiendo, en colaboración con su asistente, el apéndice al comentario de J. Munck sobre el libro de los Hechos de los Apóstoles. Por mi parte, después de haber estudiado detenidamente el problema, sigo manteniendo firmemente mi posición.) Cf. mis «notas» a Lc 7,3, en el presente comentario, tomo II.

La mención de las relaciones de Lucas con Siria y con Antioquía, tal como aparece en el antiguo prólogo griego, no tiene *en sí misma* ningún valor apologético ni teológico. Pero, en conexión con esta problemática, no se puede olvidar que el autor de Lucas-Hechos muestra una sorprendente familiaridad con la comunidad cristiana de Antioquía (cf. A. von Harnack, *Luke the Physician*, pp. 20-24). Algunos investigadores han tratado de corroborar esta relación recurriendo a la variante textual del Códice de Beza a propósito de Hch 11,28, en la que se introduce una mención de «nosotros», equiparando este pasaje a las famosas secciones narrativas del libro, escritas en primera persona del plural. El contexto se refiere indudablemente a la comunidad de Antioquía. Pero ¿cómo

se puede atribuir esta variante textual «al s. II» (cf. F. J. Foakes Jackson/K. Lake, *The Beginnings of Christianity. I: The Acts of the Apostles,* vol. 4, Londres 1933, p. 130) o dar por seguro que la variante es anterior al prólogo extracanónico en su versión griega? ¿Por qué se puede afirmar que la mencionada variante «es, con toda seguridad, tan antigua como la propia tradición que atribuye a Lucas un origen antioqueno» *(The Beginnings of Christianity,* vol. 2, Londres 1922, p. 248)? Como indica J. M. Creed, es totalmente inverosímil que esta variante sea original *(The Gospel According to St. Luke: The Greek Text, with Introduction, Notes, and Indices,* Londres 1930, p. XXI).

El razonamiento de A. Strobel *(Lukas der Antiochener [Bemerkungen zu Act 11,28 D]:* ZNW 49 [1958] 131-134) en favor de la plausibilidad del origen antioqueno de Lucas se basa en una serie de datos derivados de un análisis interno del libro de los Hechos de los Apóstoles. Sin embargo, E. Haenchen no oculta su escepticismo ante la argumentación de Strobel. Con todo, a pesar de que Haenchen tiene toda la razón al admitir que los llamados «prólogos antimarcionitas» no forman una unidad literaria ni van directamente contra las ideas de Marción *(Acts,* pp. 10-12), él personalmente no ofrece ningún dato para demostrar que la atribución del tercer evangelio y del libro de los Hechos de los Apóstoles a Lucas, nativo de Antioquía de Siria, es una tesis insostenible.

La familiaridad de Lucas con Antioquía tendrá que limitarse a una época más bien cercana a los comienzos de la iglesia local, como se puede deducir de Hch 11,19-20; 13,1-4; 14,26-28; 15, 1-3.13-40; 18,22-23. Lucas sabe que, en la ciudad de Antioquía, unos cuantos misioneros procedentes de Jerusalén, de Chipre y de Cirene provocaron conversiones en masa al cristianismo entre los paganos y judíos residentes en la ciudad; sabe también que, precisamente en Antioquía, los discípulos recibieron por primera vez el nombre de «cristianos»; y que un profeta de Jerusalén llamado Ágabo anunció en aquella ciudad que una gran carestía iba a abatirse sobre vastas regiones del Imperio romano. La mayor parte de la información que Lucas nos suministra sobre Bernabé —aparte de su colaboración con Pablo durante el primer viaje misionero (años 46-49)— está relacionada con Antioquía. De hecho, Bernabé había sido enviado a esa ciudad por la iglesia de Jerusalén, y allá

es adonde lleva a Pablo, después de haber ido a buscarlo a Tarso de Cilicia.

Otro punto es el conocimiento que tiene Lucas de la actividad desarrollada en Antioquía para ayudar económicamente a los hermanos necesitados de la comunidad de Jerusalén. Lucas conoce a los cinco profetas y maestros que estaban al frente de la comunidad de Antioquía, y tal vez llegó a tener estrecha amistad con Bernabé, con Manaén y con Saulo. Lucas está informado sobre la misión confiada a Bernabé y a Saulo por la iglesia de Antioquía, y sabe igualmente que esos dos personajes fueron enviados a Jerusalén para solucionar de manera oficial el problema que había surgido en la comunidad de Antioquía en torno a la circuncisión de los convertidos del paganismo. Después de la «asamblea» de Jerusalén, Lucas menciona la breve estancia de Pablo y Bernabé en Antioquía antes de separarse definitivamente. A este punto, Bernabé desaparece no sólo de la ciudad, sino también de la narración del libro de los Hechos de los Apóstoles. Y también desaparece la propia Antioquía —a excepción de una referencia fugaz en Hch 18,22-23—, de una manera que da pie para pensar que Lucas carecía de una información precisa sobre el desarrollo ulterior de la comunidad. Todo ello haría suponer que los conocimientos de Lucas sobre la iglesia antioquena se refieren a una etapa más bien *inicial* de la implantación del cristianismo en la ciudad de Antioquía.

Una nueva sugerencia ha sido avanzada por R. Glover, *«Luke the Antiochene» in Acts:* NTS 11 (1964-1965) 97-106. Piensa Glover que, desde finales de la década de los cuarenta (d. C.), fecha en que Bernabé desaparece rumbo a Chipre, Lucas ya no está asociado a Antioquía y sólo vuelve a reaparecer, al poco tiempo, en Tróade (Hch 16,8-10), si es que la interpretación corriente de las secciones narrativas en primera persona del plural es correcta. Desde Tróade, Lucas acompaña a Pablo en su travesía hacia Europa, y parece que se quedó bastante tiempo en Filipos (Hch 16,12; 20,5-6), desde donde, ulteriormente, volvió en compañía de Pablo a Cesarea del Mar, fue con él a Jerusalén, lo siguió de vuelta a Cesarea y lo acompañó en su viaje a Roma.

Si el autor del tercer evangelio y del libro de los Hechos de los Apóstoles era realmente natural de Antioquía de Siria, habrá que descartar todas las demás ciudades que se han propuesto como

posible cuna de Lucas; por ejemplo, Antioquía de Pisidia, Filipos o Cirene, en el norte de África. En su artículo *Luke of Antioch in Pisidia:* ExpTim 21 (1909-1910) 164-166, W. T. Whitley propuso Antioquía de Pisidia como ciudad de origen de Lucas, porque pensaba que la primera persona del plural que aparece en Hch 14,22 no representa una cita de las palabras textuales de Pablo, sino que es más bien la huella de una sección narrativa en primera persona del plural, que ha quedado un tanto olvidada.

Otros investigadores, como J. H. Moulton *(A Grammar of New Testament Greek* [4 vols., Edimburgo 1906, 1929, 1963, 1976, en colaboración con W. F. Howard y N. Turner] vol. 1, p. 19), piensan que en la visión nocturna que Pablo tuvo en Tróade el enigmático «macedonio» era el propio Lucas, quien, por tanto, habría de ser ciudadano de Filipos. La hipótesis de la identificación de Lucas con «Lucio de Cirene», mencionado en Hch 13,1, ya hace siglos que fue propuesta por Efrén (cf. su *Comentario a Hch 12,25-13,3,* escrito en arameo; cf. también *The Beginnings of Christianity,* vol. 3, p. 416); en fecha más reciente, esta hipótesis ha sido replanteada por R. C. Ford *(St. Luke and Lucius of Cyrene:* ExpTim 32 [1920-1921] 219-220) y por B. Reicke *(The Gospel of Luke,* Richmond 1964, pp. 10-24). Este último piensa que el grupo de misioneros «naturales de Chipre y de Cirene» (Hch 11,10), que predicaron el mensaje cristiano a los griegos en Antioquía, estaba compuesto de judíos y de prosélitos convertidos al cristianismo; a ellos pertenecían Bernabé (Hch 4,36) y Lucas, que no es otro que Lucio de Cirene. Todas estas hipótesis y propuestas no pasan de ser pura especulación. Sería preferible dar un poco más de crédito a la antigua tradición, que presenta a Lucas como natural de Antioquía (junto a Dafne).

LUCAS, COMPAÑERO DE PABLO

Si el núcleo de la tradición primitiva, que atribuye a Lucas la composición del tercer evangelio y del libro de los Hechos de los Apóstoles, aún se puede mantener sustancialmente, ¿qué se podría decir sobre uno de sus aspectos colaterales, que presenta a Lucas como compañero de Pablo? Se trata precisamente de un aspecto que es el que en la actualidad provoca las impugnaciones más estridentes.

En Flm 24 y en Col 4,14 Pablo menciona a Lucas como su colaborador o como su acompañante. Según lo apuntado anteriormente, esta asociación de Lucas con Pablo goza de una cierta verosimilitud, si nos atenemos a la interpretación corriente de las secciones narrativas escritas en primera persona del plural (Hch 16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1-28,16), considerándolas como apuntes de un diario de viaje. Así lo han entendido Ireneo en la Antigüedad y, en nuestros días, R. Glover.

Ireneo (*Adv. haer.*, 3.14, 1) apela a estas secciones del libro de los Hechos de los Apóstoles para enunciar su tesis de que Lucas había sido compañero «inseparable» de Pablo. Naturalmente, al establecer este postulado, Ireneo hizo decir al texto más de lo que realmente afirma. Es indudable que el autor del libro de los Hechos de los Apóstoles relata la actividad misionera desplegada por Pablo después de la «asamblea» de Jerusalén, que tuvo lugar hacia el año 49. Por otra parte, las secciones narrativas en primera persona del plural, que no empiezan hasta después de dicha asamblea, suponen que el narrador acompañó a Pablo desde Tróade a Filipos en el segundo viaje misionero (entre los años 49-52), y que se quedó en esa ciudad hasta que Pablo volvió a pasar por allí hacia el final de su tercer viaje (entre los años 54-57).

En aquella ocasión, Pablo se dirigía a Jerusalén, haciendo el viaje por tierra desde Acaya hasta Filipos y continuando luego por barco hasta Tróade y, finalmente, hasta Cesarea del Mar. «Nosotros, en cambio, al terminar los días de los ácimos, nos hicimos a la mar en Filipos, y a los cinco días los alcanzamos en Tróade. Allí nos detuvimos una semana» (Hch 20,6). Este reencuentro habría tenido lugar hacia la primavera del año 58; es decir, que habrían transcurrido unos ocho años desde aquel breve período en el que Lucas acompañó a Pablo desde Tróade a Filipos, durante el segundo viaje misionero. Aun en el supuesto de que Lucas acompañara a Pablo ocasionalmente durante todo ese período que cuenta el libro de los Hechos de los Apóstoles, sería verdaderamente difícil poder considerar a Lucas como «inseparable» compañero de Pablo. Es decir, que si tomamos al pie de la letra las secciones narrativas en primera persona del plural —sin forzarlas, como hace Ireneo— podemos admitir perfectamente que Lucas fue compañero o colaborador de Pablo durante un cierto período; pero, desde luego, en modo alguno se trató de una asociación «inseparable».

Si esta interpretación —que coincide básicamente con la propuesta por R. Glover— tiene alguna validez, resultaría patente que Lucas no acompañó a Pablo durante la mayor parte de la actividad misionera del Apóstol o precisamente durante el período en que Pablo escribió sus cartas más importantes. Esto significaría, además, que Lucas no estaba presente cuando Pablo tuvo que enfrentarse con los momentos más duros de su evangelización del Mediterráneo oriental; por ejemplo, sus problemas con los judaizantes, su lucha contra las divisiones comunitarias en Corinto o las dificultades que surgieron en Tesalónica. Lucas no habría estado en compañía de Pablo cuando éste se esforzaba por formular la esencia de su concepción teológica o por captar el verdadero significado del evangelio. Así se explicaría la enorme diferencia entre el Pablo descrito en el libro de los Hechos de los Apóstoles y el Pablo que revelan sus propias cartas. A este propósito hay que recordar el análisis de T. H. Campbell sobre los viajes misioneros de Pablo, tal como se reflejan en sus cartas, y la conclusión de que hay una coincidencia fundamental entre estos datos y la secuencia de desplazamientos de Pablo, según se cuentan en el libro de los Hechos de los Apóstoles; cf. JBL 74 (1955) 80-87.

Por otra parte, no tenemos ningún dato fidedigno que nos permita afirmar que Lucas llegó a leer alguna carta de Pablo, ni siquiera las que se atribuyen a su período de arresto domiciliario en Roma. Este punto es uno de los más controvertidos (cf. E. E. Ellis, *The Gospel of Luke* [Londres 1966, ²1974] 51; M. S. Enslin, *«Luke» and Paul:* JAOS 58 [1938] 81-91, y J. Knox, *Acts and the Pauline Letter Corpus,* en *Studies in Luke-Acts,* pp. 279-287), pero no se ha presentado ningún argumento que demuestre convincentemente que Lucas haya leído alguna de las cartas paulinas.

Todos estos datos, de ser verdad, explicarían muchas de nuestras perplejidades ante una serie de aspectos de la vida de Pablo, tal como los presenta el libro de los Hechos de los Apóstoles. Por ejemplo, el número de viajes que hizo a Jerusalén después de su conversión, la ausencia de toda mención de su retiro a Arabia (Gál 1,17-22), la falta de información sobre sus diversas flagelaciones y naufragios (2 Cor 11,24-25), la alusión puramente incidental a la colecta como verdadero motivo de su vuelta a Jerusalén, al final

del tercer viaje misionero, y el absoluto silencio sobre su planes de visitar España.

Es igualmente muy posible que Lucas, dada la brevedad de su asociación con Pablo, haya interpretado erróneamente algunos acontecimientos de la primera actividad del Apóstol; de hecho, la presentación lucana contrasta notablemente con la descripción de esos mismos sucesos, tal como se reflejan en las propias cartas paulinas. Un ejemplo bien notorio es la presencia de Pablo en Jerusalén con ocasión de la carestía preanunciada por el profeta Ágabo (Hch 11, 27-30; 12,25). Lucas ha historificado esta narración, distinguiéndola de la visita que Pablo realizó a la ciudad con motivo de la «asamblea» apostólica (Hch 15,1-12), aunque es probable que sus fuentes de información no hablasen más que de una sola visita. En cualquier caso, el problema planteado por esta duplicidad, por complejo que sea, no es válido para sacar una conclusión definitiva sobre la posible asociación de Lucas con Pablo en aquellos momentos o sobre su total y absoluta desvinculación. Lo más probable es que Lucas, en su relato de la «asamblea» apostólica, haya fundido dos decisiones importantes emanadas de Jerusalén: una, tomada precisamente durante la asamblea, sobre la no obligación de circuncidar a los paganocristianos (Hch 15,1-12), y otra, suscitada por Santiago con aquiescencia de los apóstoles y de los ancianos de Jerusalén, sobre una serie de prescripciones alimentarias dirigidas a las iglesias locales de Antioquía, Siria y Cilicia (Hch 15, 13-33; cf. CBJ 45:72-87; 46:28-34). La problemática es tan difícil, que resulta prácticamente insoluble; por eso habrá que extremar las precauciones a la hora de matizar con exactitud el tipo de relación que unía a Lucas con Pablo.

Desde luego, la posición de W. G. Kümmel es francamente exagerada cuando dice que Lucas difícilmente pudo acompañar a Pablo en sus viajes, como lo demuestra su falta de información sobre tres datos fundamentales de la actividad del Apóstol: su viaje a Jerusalén, al que se hace referencia en Hch 11,30; su solidaridad con los «pilares» de la iglesia jerosolimitana (Gál 2,1-10), aspecto absolutamente silenciado en el libro de los Hechos de los Apóstoles, y, finalmente, la ignorancia de Pablo sobre las prescripciones alimentarias recogidas en el decreto apostólico de Hch 15, 22-29 (*Introduction*, p. 180).

Ya en nuestros días, lo que ha provocado un mayor escepticis-

mo con respecto a la antigua tradición sobre el autor del tercer evangelio y del libro de los Hechos de los Apóstoles ha sido la tesis de P. Vielhauer en su artículo *Zum «Paulinismus» der Apostelgeschichte,* en íd., *Aufsätze zum Neuen Testament:* TB 31 (1965) 9-27. Basándose en los trabajos de anteriores intérpretes, como F. C. Baur, M. Dibelius, R. Bultmann y F. Overbeck, Vielhauer sintetiza las diferencias más importantes entre la teología de Pablo y el «paulinismo» del libro de los Hechos de los Apóstoles —es decir, las afirmaciones teológicas que Lucas pone en labios de Pablo en sus discursos y en sus recomendaciones— en cuatro puntos: teología natural, función de la ley, cristología y escatología. Vielhauer establece una comparación entre la teología natural del discurso pronunciado por Pablo en el Areópago (Hch 17,22-30) y las propias afirmaciones del Apóstol sobre la inexcusable ignorancia de Dios que reina en la gentilidad (Rom 1,18-21). El discurso de Hch 17 es una muestra de la predicación de Pablo a los paganos; se trata de una composición del propio Lucas, enmarcada en los principios de la filosofía estoica, que pone de relieve no precisamente el desconocimiento de Dios que tenían aquellos filósofos, sino todo lo contrario, es decir, la religiosidad fundamental de los pensadores griegos.

Otro de los contrastes que Vielhauer pone de relieve es la actitud de Pablo frente a la ley. La diferencia entre la imagen paulina del libro de los Hechos de los Apóstoles y lo que él mismo dice en sus cartas no puede ser más radical. Efectivamente, en el libro de los Hechos muestra Pablo una fidelidad absoluta a las prescripciones de la ley, pasa por alto el principio de la libertad cristiana frente a las prácticas legalísticas, se abstiene de establecer cualquier clase de contraposición entre la ley y Cristo y no predica la justificación obtenida exclusivamente por medio de la fe. En esa misma línea defiende Vielhauer que la cristología que se le atribuye a Pablo en sus grandes discursos a los judíos (Hch 13, 17-41; 26,22-23) es claramente adopcionista, al mismo tiempo que relega a un segundo plano el significado de la cruz; de modo que, en realidad, esa cristología es algo neutro, porque ni es típicamente paulina ni claramente lucana, sino más bien un producto de las concepciones de la comunidad primitiva. Y, finalmente, el aspecto escatológico. Según Vielhauer, la auténtica escatología de Pablo ha desaparecido totalmente del horizonte del libro de los Hechos

de los Apóstoles. En los discursos paulinos del libro lo escatológico es puramente marginal; todo se reduce a una mera esperanza en la resurrección, a la fe en una segunda venida de Cristo. La escatología ya no pertenece al núcleo de la fe cristiana; ha quedado tan desplazada, que ha pasado a ser una de las realidades últimas de la historia.

Vielhauer resume así sus conclusiones: la cristología del autor del libro de los Hechos de los Apóstoles es prepaulina; su teología natural, su concepción de la ley, y su escatología, decididamente pospaulinas. En toda la obra no hay ni una sola de las ideas típicas de Pablo. La imagen que nos da del Apóstol es la de un fanático de la evangelización de los paganos hasta los últimos confines del mundo. En la presentación que nos da el autor, la distancia teológica entre Lucas y Pablo es tan enorme que hace surgir la duda sobre si no habrá habido incluso una distancia temporal entre ambos; es decir, ¿se puede realmente considerar a Lucas, el médico y el compañero de Pablo, como el autor del libro de los Hechos de los Apóstoles? (cf. pp. 92s).

Personalmente estoy de acuerdo con casi todos los puntos que toca el razonamiento de Vielhauer. No encuentro ninguna dificultad en admitir los cuatro aspectos que él toma como base de sus análisis diferenciales; pero sí quisiera aportar una matización un poco más precisa de sus observaciones con respecto a la teología natural —especialmente a la luz de 1 Cor 1,20-21—, y a propósito de la función de la ley, teniendo en cuenta particularmente Rom 7,12 y Hch 13,39. Hace unos años, en su libro *Redating the New Testament* (Filadelfia 1976) 87, J. A. T. Robinson caracterizaba la afirmación que hace Lucas en Hch 13,39 sobre la justificación como «una apreciación típicamente 'profana' de una postura teológica; adolece de precisión —en realidad, podría significar que hay algunos aspectos en los que es posible la justificación por la ley—, pero, en líneas generales, cumple con su objetivo». En cuanto a la opinión de Vielhauer de que la cristología que se atribuye a Pablo en Hch 13,17-41 y Hch 26,22-23 deriva de las concepciones de la primera comunidad cristiana, si lo que pretende es asignar a esa comunidad los orígenes de la fórmula: «el Mesías tenía que padecer», yo tendría unos reparos muy serios para admitir esa interpretación. Finalmente, cuando Vielhauer dice que la escatología de Pablo ha desaparecido del libro de los Hechos de

los Apóstoles, lo que hace realmente es subrayar los aspectos en los que el propio Lucas pone su mayor énfasis, pero nunca llega a explicar claramente qué es lo que él mismo entiende por escatología paulina. En este punto, sus análisis parecen demasiado simplistas porque, de hecho, no estudia más que la carta a los Gálatas (1 Cor 7 y 15) y la carta a los Romanos, mientras olvida por completo una serie de pasajes fundamentales de la carta a los Filipenses y de la segunda a los Corintios.

Las diferencias entre la teología de Pablo y el «paulinismo» de Lucas son, a todas luces, innegables, pero su explicación no consiste necesariamente en negar toda clase de relación entre Pablo y Lucas. Como ya han observado otros investigadores, por ejemplo, E. Trocmé, *Le «livre des Actes» et l'histoire* (París 1957) 143, esas diferencias pueden provenir del hecho de que los contactos entre Pablo y Lucas fueron muy breves y, por tanto, insuficientes. Si se toman con una seriedad mucho mayor los datos que nos proporcionan las secuencias narrativas del libro de los Hechos de los Apóstoles, escritas en primera persona del plural, y se admite, al mismo tiempo, que Lucas no escribió su obra completa hasta unos diez o veinte años después del arresto domiciliario —o incluso de la muerte— de Pablo en Roma, ¿no hay motivos más que suficientes para esperar que haya notables diferencias entre la teología de Pablo y el «paulinismo» de Lucas? Si Lucas no estaba entre los colaboradores de Pablo durante aquellos años cruciales en los que el Apóstol se enfrentó con los judaizantes, y si, además, no tuvo ocasión de leer las cartas de Pablo, ¿no cabría esperar que la imagen que él guardaba de su maestro —tan idílica en muchos sentidos— fuera sensiblemente distinta de la que nos dan los escritos del propio Pablo? La mayor parte de los argumentos que hoy día se esgrimen para agrandar las distancias entre Pablo y Lucas no menoscaban en absoluto la antigua tradición, que considera como autor del tercer evangelio y del libro de los Hechos de los Apóstoles a Lucas, natural de Antioquía de Siria, y durante algún tiempo estrecho colaborador del apóstol Pablo.

Otro de los investigadores que han discutido recientemente los problemas planteados por la relación entre Pablo y Lucas es M. A. Siotis, en su artículo *Luke the Evangelist as St. Paul's Collaborator,* en *Neues Testament und Geschichte: Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament.* Hom. a Oscar Cull-

mann en su setenta cumpleaños (eds. H. Baltensweiler/B. Reicke, Zurich-Tubinga 1972) 105. Aunque tiene razón al poner en tela de juicio «los resultados de un (moderno) análisis crítico de las fuentes» y al afirmar que «se ha infravalorado la tradición eclesiástica», hay en su propia argumentación muchos puntos basados en una serie de datos que, en sí mismos, requieren un verdadero «análisis crítico».

LUCAS, EL MEDICO

En Col 4,14 hay una mención de Lucas, que lo define como «el querido médico». Es un detalle que no ha pasado inadvertido en la ulterior tradición eclesial sobre el autor del tercer evangelio y del libro de los Hechos de los Apóstoles. Como se trata de una descripción de Lucas que aparece en el propio Nuevo Testamento, creo que no debe descuidarse su importancia. Pero quede bien claro que la plausibilidad histórica de este detalle nace únicamente de esa referencia neotestamentaria.

A principios de siglo, el carácter médico de nuestro personaje se tomaba mucho más en serio. Esto se debió al impulso de W. K. Hobart, que en 1882 publicó un detallado estudio comparativo entre el lenguaje y estilo de Lucas y «el lenguaje de las escuelas médicas griegas», con atención especial a escritores como Hipócrates, Galeno, Dioscórides y Arateo. Hobart pretendía mostrar, por medio de análisis internos, que el Evangelio según Lucas y el libro de los Hechos de los Apóstoles eran obra de una misma mano y que su autor era médico. Con una cierta fogosidad defendía que en esos escritos se utilizaban muchas expresiones que reflejaban el lenguaje médico de la época. Para demostrar su tesis se dedicó a establecer una comparación entre una serie de frases del Evangelio según Lucas y sus paralelos en la narración evangélica de Marcos; el resultado era invariablemente que el lenguaje del tercer evangelio poseía un carácter mucho más técnico. Su atención se centraba en frases como las siguientes: «estaba con fiebre muy alta» (Lc 4,38: *synechomenē pyretō megalō;* cf. Mc 1,30); «un hombre todo lleno de lepra» (Lc 5,12: *plērēs lepras;* cf. Mc 1,40); «un paralítico» (Lc 5,18.24: *paralelymenos;* cf. Mc 2,3-10); «se le cortaron los flujos» (Lc 8,44: *estē hē rysis tou haimatos autēs;* cf. Mc 5,29). Cf., además, Lc 7,15; Hch 5,5.10; 9,40; 12,23;

28,8. La opinión de Hobart atrajo a un buen número de investigadores, como M. Albertz, J. Behm, N. Gelgenhuys, B. Gut, A. von Harnack, R. J. Knowling, M.-J. Lagrange, W. Michaelis, W. M. Ramsay, A. Wikenhauser, T. Zahn.

En 1912, H. J. Cadbury reavivó el debate al cuestionar los presupuestos de la argumentación de Hobart. Cadbury mostró que la mayor parte de las expresiones que «se consideraban como típicas de la terminología médica» se podían encontrar también en los LXX y en los escritos de muchos autores helenistas ajenos a la profesión médica; por ejemplo, Flavio Josefo, Luciano de Samosata y Plutarco. La conclusión de Cadbury es contundente: «Por lo que se refiere a la profesión médica de Lucas o a su interés por cuestiones relacionadas con la medicina, los elementos que podemos recabar de su estilo literario son prácticamente equivalentes a los que nos proporcionan otros escritores que ciertamente no eran médicos de profesión. Este resultado —fuerza es reconocerlo— no pasa de ser una conclusión meramente negativa [...] Lo que se ha dado en llamar 'terminología médica' de la obra lucana no es un argumento válido para probar que Lucas sea el verdadero autor de estos escritos; es más, ni siquiera vale para corroborar la tradición que lo presenta como tal» *(The Style and Literary Method of Luke* [HTS 6, Cambridge Ma. 1920] 50-51). Más adelante, en una nota lexicográfica titulada *Luke and the Horse Doctors,* Cadbury llega a mostrar —no sin un cierto sentido del humor— que gran parte de esa presunta terminología médica se puede encontrar también en el *Corpus hippiatricorum graecorum* (eds. E. Oder/C. Hoppe, Leipzig 1924-1927). Por consiguiente, aunque las expresiones que hemos mencionado antes puedan parecer más técnicas que las frases paralelas del Evangelio según Marcos, en realidad no se trata de verdaderos tecnicismos que superen cualitativamente el lenguaje normal de un buen escritor helenista no precisamente especializado en la ciencia médica.

En la Antigüedad, el lenguaje médico no constituía un verdadero idiolecto, exclusivo de la profesión, como parece suponer el proceso argumentativo que nos ocupa; Galeno, por ejemplo, reivindicaba para sus escritos la claridad y sencillez del lenguaje más cotidiano, «el que suele usar la mayoría de la gente *(hoi polloi)*». Por tanto, ni el presunto vocabulario médico de Lucas, ni el tratamiento con el que el buen samaritano intenta socorrer a la pobre

víctima de los bandidos (Lc 10,34-35), ni la omisión de los rasgos peyorativos que se atribuyen a la «infinidad de médicos» que no habían sido capaces de curar a la mujer con flujos de sangre (Lc 8, 34, en oposición a Mc 5,26) prueban convincentemente que Lucas fuera médico.

En época más reciente, G. A. Lindeboom (*Luke the Evangelist and the Ancient Greek Writers on Medicine:* «Janus. Revue internationale de l'histoire des sciences, de la médecine, de la pharmacie et de la technique» 52 [1965] 143-148) ha demostrado que no existe el más mínimo paralelismo entre el prólogo de Lucas y los prólogos de Galeno, Hipócrates y Dioscórides, a pesar de que algunos comentaristas han sugerido esta posibilidad.

En cuanto a la interpretación del tercer evangelio, es absolutamente irrelevante el hecho de que su autor fuera o no médico de profesión. Tenemos únicamente el dato de Col 4,14; pero sólo en el supuesto de que se admita la tradición que atribuye a ese personaje la composición del tercer evangelio. Esto es todo lo que se puede decir.

En resumen: para la interpretación del Evangelio según Lucas importa muy poco la posibilidad de determinar con exactitud que su autor fue concretamente el personaje Lucas del que habla la tradición, compañero de Pablo durante un cierto período e incluso médico de profesión. Personalmente creo que algunas de las objeciones de la investigación actual contra esa identificación carecen de valor apodíctico; por eso he dedicado estas páginas a revisar tanto las objeciones como la misma tesis tradicional. Lo verdaderamente importante es el propio texto del Evangelio según Lucas y su mensaje para el cristiano; la identidad del autor es decididamente secundaria.

2. *Fecha y lugar de composición del evangelio*

Aun en el caso de que se admita que el autor del tercer evangelio y del libro de los Hechos de los Apóstoles fue efectivamente Lucas, natural de Antoquía de Siria, médico de profesión y, por algún tiempo, compañero de Pablo, la aceptación de todos estos datos no implica necesariamente que haya que postular para la composición de esos dos libros una fecha más bien temprana, es decir, antes de

los años setenta. En el prólogo a su narración evangélica, Lucas confiesa abiertamente que su relato depende de los representantes de la primera generación cristiana, concretamente de los «testigos oculares»; posiblemente también de algunos discípulos pertenecientes a la segunda generación, es decir, los «servidores de la palabra» —si es que hay que entender esa categoría como un grupo distinto del de los testigos oculares— y, desde luego, de otros «muchos» que, con anterioridad, habían emprendido la tarea de componer un relato del acontecimiento Cristo. Entre estos últimos hay que contar a Marcos, que compuso su narración evangélica entre los años 65-70. Por consiguiente, la fecha de composición del Evangelio según Lucas tiene que ser posterior. Pero ¿cuánto hay que retrasarla?

A pesar de las sugerencias de F. H. Chase, R. Koh, P. Parker, H. G. Russell, C. S. C. Williams y otros, en el sentido de que el libro de los Hechos de los Apóstoles se escribió antes que el Evangelio según Lucas —o al menos antes de su revisión definitiva—, no hay ninguna razón de peso para cuestionar la referencia de Hch 1,1 a su «primer libro», con la implicación subsiguiente de que la narración evangélica es anterior al libro de los Hechos de los Apóstoles. La opinión de C. S. C. Williams y de otros comentaristas es que Lucas envió a Teófilo no el texto completo y definitivo de su evangelio, sino un esquema del relato o una síntesis de dichos y hechos del Señor. Luego escribió el libro de los Hechos de los Apóstoles, y más tarde amplió y desarrolló el esquema inicial del evangelio, utilizando un ejemplar del relato de Marcos, que había adquirido antes de escribir el libro de los Hechos de los Apóstoles. Esta explicación es pura fantasía; aunque, en parte, depende de una hipótesis más o menos discutible, la del «Proto-Lucas», de la que hablaremos más adelante.

La narración del libro de los Hechos de los Apóstoles termina con la presentación de Pablo en Roma bajo arresto domiciliario. Esto debió de ocurrir hacia principios de los años sesenta, posiblemente entre los años 61-63 (Hch 28,30). Ese final abrupto de la narración ha planteado muchos problemas y ha llevado a bastantes comentaristas a deducir de aquí que los dos volúmenes de la obra lucana se escribieron antes de la muerte de Pablo, ya que el autor no hace la más mínima mención de dicho acontecimiento. Así piensan Jerónimo, M. Albertz, F. Blass, J. Cambier, L. Cerfaux,

E. E. Ellis, N. Geldenhuys, F. Godet, B. Gut, A. von Harnack, M. Meinertz, W. Michaelis, B. Reicke, H. Sahlin, J. A. T. Robinson, etc. En realidad, no sabemos por qué la narración termina de esta manera, a pesar de las numerosas tentativas de explicación del fenómeno. El hecho es que ni una lectura ingenua del pasaje ni la conclusión de que los escritos de Lucas tienen que ser anteriores al proceso judicial o a la muerte de Pablo, quedan suficientemente justificadas. La problemática es demasiado compleja.

En primer lugar, la alusión de Lucas a los «muchos» intentos precedentes de componer un relato sobre la actividad de Jesús (Lc 1,1) sería difícil de entender, en el caso de que hubiera escrito su obra en una fecha tan temprana. Por otra parte, la recriminación dirigida a Jerusalén: «vuestra casa se os quedará vacía» (Lc 13, 35a), es, casi con toda seguridad, una referencia a la destrucción de la capital judía. Además, la condena del templo pronunciada por Jesús (Mc 13,2; cf. 21,5-6) y su predicción de que el santuario quedará desacralizado por la presencia del «execrable devastador» (Mc 13,14) se transforman, en la versión lucana, en un anuncio de la futura situación de Jerusalén «sitiada por ejércitos» (Lc 21,20). El tono apocalíptico de Marcos, con sus alusiones a Dn 12,11 o Dn 9,27, y que se refieren a la destrucción o a la profanación del templo, adquiere en Lucas la modalidad descriptiva del sitio y conquista de la propia *ciudad* de Jerusalén.

Muchos comentaristas están de acuerdo en considerar este pasaje como una «profecía después del acontecimiento», en la que se acumulan una serie de referencias concretas a diversos detalles de la conquista de Jerusalén por las tropas de Tito. En esta línea, las alusiones de Lc 19,43-44 parece que se refieren al mismo tipo de trincheras que describe el historiador Flavio Josefo en su pormenorizada narración del sitio de la ciudad *(Bell.,* 6.2, 7, nn. 150 y 156). En mi opinión, estas alusiones demuestran palmariamente que Lucas modificó los materiales provenientes de Marcos, a la luz de sus escasos conocimientos sobre los detalles de la destrucción de Jerusalén por el ejército romano.

C. H. Dodd trata de contrarrestar esa interpretación del material lucano presentando los dos oráculos (Lc 19,42-44 y Lc 21, 20-24) como «una composición personal, tejida *enteramente* de expresiones veterotestamentarias». Según Dodd, la imagen que tiene Lucas de la inminente catástrofe es una visión más bien global de

la caída de Jerusalén, como la conciben simbólicamente los oráculos proféticos. Si hay algún acontecimiento histórico que pueda haber influido en esa presentación, no es precisamente la conquista de Jerusalén por Tito (año 70 d. C.), sino la destrucción de la ciudad llevada a cabo por Nabucodonosor (año 587 a. C.) (*The Fall of Jerusalem and the «Abomination of Desolation»*, en *More New Testament Essays*, Grand Rapids 1968, p. 79). No se puede excluir, sin más, que algunos términos de la presentación lucana se deban a influjos del lenguaje profético del Antiguo Testamento, en sus oráculos sobre la destrucción de determinadas ciudades. Pero la utilización de terminología profética no elimina, de por sí, cualquier posible alusión a la destrucción histórica de Jerusalén, que tuvo lugar el año 70 d. C. Uno de los datos que no se pueden minimizar es el cambio de acento que se percibe entre la exposición de Lucas y la escenografía de Marcos; mientras que este último se centra en la profanación del templo. Lucas da mayor relieve a la destrucción de la ciudad. Es más, el propio Dodd, en base a otros presupuestos, está personalmente convencido de que «el tercer evangelio se escribió, casi con toda seguridad, después de la caída de Jerusalén» (*ibíd.*, p. 69).

El análisis de estas predicciones, tal como lo propone C. H. Dodd, da pie a J. A. T. Robinson para datar el Evangelio según Lucas hacia los años 57-60 de nuestra era (*Redating the New Testament*, Filadelfia 1976, pp. 57-60). Robinson hace bien en recordarnos la escasez de datos que poseemos para fechar cualquier escrito del Nuevo Testamento y la extrañeza que nos produce el hecho de que «el acontecimiento que, incluso a primera vista, nos parecería el único verdaderamente importante y, por consiguiente, el de más fácil datación de todo aquel período», es decir, la caída de Jerusalén el año 70 d. C., no se mencione en ninguno de los escritos neotestamentarios como un suceso histórico que realmente acaba de ocurrir (*ibíd.*, p. 13). Este dato —naturalmente, sin descartar otras aportaciones de la crítica interna— le lleva a la conclusión de que todos los libros del Nuevo Testamento se escribieron antes del año 70 d. C.

En concreto, por lo que se refiere a Lucas, Robinson estudia los «tres elementos» que, a su juicio, «encierran mayor dificultad interpretativa» (*ibíd.*, p. 88): 1) profecías sobre la destrucción de Jerusalén; 2) influjo del Evangelio según Marcos sobre la narración

evangélica de Lucas (en este punto, Robinson hace referencia a la solución más común del problema sinóptico), y 3) el final del libro de los Hechos de los Apóstoles. Su proceso de análisis podría sintetizarse de la manera siguiente: 1) las predicciones, en sí mismas, no ofrecen ningún fundamento para suponer que se trata de «profecías después del suceso» *(vaticinia ex eventu)*; Jesús pudo perfectamente haber preanunciado la destrucción de Jerusalén, como lo hizo otro Jesús, el hijo de Ananías, en el otoño del año 62 *(ibíd.,* p. 15, con referencia a Flavio Josefo, *Bell.,* 6.5, 3, nn. 300-309); 2) Robinson descarta cualquier tipo de influjo de Marcos sobre Lucas, ya que prefiere considerar las narraciones evangélicas como desarrollos paralelos —aunque no totalmente aislados— de un material común procedente de las diversas comunidades *(ibíd.,* p. 94), y 3) siguiendo la línea de A. von Harnack, Robinson ratifica la convicción de que la obra lucana tuvo que escribirse antes del juicio y posterior muerte de Pablo en Roma, porque ahí precisamente es donde termina el libro de los Hechos de los Apóstoles. Si se hubiera sabido que Pablo había salido absuelto, no hay manera de explicar que el libro de los Hechos de los Apóstoles no haga la más mínima referencia o la más leve insinuación de un acontecimiento tan importante *(ibíd.,* p. 91). La conclusión de Robinson es bien clara: los que tienen que probar su tesis son los que abogan por la composición del libro de los Hechos de los Apóstoles en un período posterior al año 70 d. C.

Es difícil dar una respuesta convincente a un escritor que, con la mayor tranquilidad, descarga sobre sus adversarios la obligación de probar sus propias opiniones y que simplemente tacha de «dogmática» —un adjetivo predilecto de Robinson— cualquier posición que no vaya en su misma línea. Pero tal vez se puedan hacer un par de reflexiones a este propósito.

a) Los investigadores modernos no han ocultado su sorpresa ante el hecho de que en todo el Nuevo Testamento no se haga la más mínima referencia a la destrucción de Jerusalén por las tropas romanas en el año 70 d. C. El único que nos da abundantes detalles sobre el acontecimiento es el historiador judío Flavio Josefo. Hay que reconocer que sus escritos son nuestra mejor fuente de información para lo poco que sabemos sobre el mundo del Mediterráneo oriental, en el que nació y dio sus primeros pasos el mo-

vimiento cristiano. Es perfectamente comprensible que un «judío» ponga tal énfasis en un acontecimiento como éste, y más cuando el propio historiador se vio tan íntimamente afectado por lo ocurrido. Pero la pregunta que realmente nos interesa es la siguiente: ¿cómo es que los escritores cristianos no han sacado mayor partido de un hecho tan capital como la destrucción de Jerusalén? El propio Robinson, con su prosa calculadamente incisiva, deja aflorar esta problemática, al manifestar lo extraño de «un acontecimiento que, *incluso a primera vista, nos parecería* el de más fácil datación» (el subrayado es mío). Por lo pronto, entre la crucifixión de Jesús y la destrucción de Jerusalén no medió más que el tiempo de una generación; y, por aquel entonces, el cristianismo ya había salido de sus parámetros palestinenses. Por otra parte, no deja de llamar la atención el escaso número de escritos neotestamentarios compuestos en Palestina; sería lógico esperar que los judeocristianos se sintieran profundamente afectados por la destrucción de una ciudad en la que había nacido la Iglesia madre. De hecho, se ha intentado probar que la carta de Santiago y la primera carta de Pedro se escribieron en Palestina (cf. J. N. Sevenster, *Do You Know Greek? How Much Greek Could the First Jewish Christians Have Known?:* NovTSup 19 [Leiden 1968]). Los que opinan que Pablo escribió sus cartas llamadas «de la cautividad» durante sus años de prisión en Cesarea no tendrán ninguna dificultad en atribuirles un origen palestinense; pero esta opinión es francamente minoritaria.

La verdadera cuestión es ésta: ¿por qué los autores del Nuevo Testamento habrían tenido que mostrar tanto interés por la destrucción de Jerusalén, cuando toda su solicitud y la expansión del cristianismo por el mundo mediterráneo y por la gentilidad europea era, por supuesto, mucho más importante que sus orígenes palestinenses? Por otra parte, Palestina era, en general, muy reacia y no mostraba particular interés por lo que, a los ojos de estos escritores, constituía lo verdaderamente trascendental, la interpretación del acontecimiento Cristo. (Pablo, con sus deseos de llevar a los necesitados de Jerusalén la recaudación de la colecta, es un magnífico exponente de la actitud contraria; pero el hecho es que esta sensibilidad de Pablo pertenece a una época muy anterior a la destrucción de la ciudad.)

b) Considerar los evangelios sinópticos como diversos desarrollos paralelos —aunque no independientes— de una materia común y, en base a estos presupuestos, negar cualquier influjo de Marcos sobre Lucas, supone un auténtico desafío a la mejor tradición científica que ha estudiado el Nuevo Testamento y a todo un siglo de trabajo sobre el problema sinóptico, a pesar de todas las tentativas de W. R. Farmer por resucitar la hipótesis de Giresbach. Al adoptar esa postura, Robinson se tapa los ojos ante la evidencia de las alusiones que hace Lucas a la destrucción de Jerusalén. Naturalmente, no es imposible que Jesús predijera la destrucción del templo, como tampoco lo es la profecía de Jesús, hijo de Ananías. Esta podría ser una interpretación plausible del texto de Mc 13,2. Pero si se presta una mínima atención a los pasajes lucanos que aluden a Jerusalén y a su destino como ciudad (Lc 13, 35a; 19,43-44; 21,20 y, posiblemente, 23,28-31) y se comprueba que el énfasis ya no recae sobre el templo, sino sobre la propia capital, resulta absolutamente incomprensible que se pueda llegar a decir que el Evangelio según Lucas no hace ninguna referencia a la destrucción de Jerusalén.

Por mi parte, aceptando —aunque en una forma un tanto modificada— la teoría de los «dos fuentes» como solución del problema sinóptico, me atrevería a decir que los pasajes «proféticos» del discurso apocalíptico de Marcos han sufrido una deliberada reelaboración, según lo que el pobre Lucas, que escribía fuera de Palestina, había logrado conocer sobre el destino de la ciudad sitiada y finalmente devastada por los romanos. (Forzar la interpretación del texto de Lc 21,20 en el sentido de una imposibilidad física de escapar a la montaña desde Judea o desde «la ciudad», debido a las circunstancias del estado de sitio, es no entender el estilo apocalíptico. Tal vez haya que decir lo mismo con respecto a Lc 23,30; cf. Os 10,8.)

c) Última observación. Hace poco he hecho una breve referencia a la compleja problemática planteada por el final del libro de los Hechos de los Apóstoles. En mi estudio sobre *Hechos de los Apóstoles* en CBiJ, art. 54, n. 119, ofrezco una sucinta panorámica de los diversos intentos de explicación. Los indicados por Robinson no hacen más que soslayar el problema literario, que es lo que realmente está en juego en este final. Tal vez Lucas decidió termi-

nar su libro en este punto, porque pensó que ya había contado todo lo que quería transmitir sobre la continuación del acontecimiento Cristo en la historia de la primera comunidad. Todo análisis de este final debería comenzar por lo que realmente dice el texto, en vez de ponerse a hacer lucubraciones sobre lo que debería haber dicho. La audacia de la predicación de Pablo precisamente en Roma, la capital del Imperio, donde el cristianismo empezaba a buscar caminos de penetración, era para Lucas mucho más importante que cualquier prefiguración del martirio de su protagonista. Cf. Hch 28,14c.

Todas estas reflexiones obligan a atribuir a la obra lucana una datación no sólo posterior al Evangelio según Marcos, sino también posterior a la destrucción de Jerusalén el año 70 d. C. Pero ¿cuánto habrá que retrasar esa fecha? Es francamente imposible determinar con una mínima certeza un período de tiempo razonable. Personalmente, no me inclinaría a poner la composición de la obra en el siglo II. Algunos investigadores han sugerido esta datación; por ejemplo, P. W. Schmidt, M. S. Enslin, F. Overbeck, J. Knox, J. C. O'Neill. Este último propone concretamente los años 115-130. Ya hace tiempo alguien señaló que Lucas parece mostrar una cierta dependencia del historiador judío Flavio Josefo; pero en la actualidad esa opinión ha quedado prácticamente relegada al olvido; cf. A. Ehrhardt: ST 12 (1958) 45-79, especialmente pp. 64-65. J. C. O'Neill se excede clamorosamente al subrayar las relaciones entre el libro de los Hechos de los Apóstoles y los escritos de Justino Mártir (*The Theology of Acts in Its Historical Setting,* Londres ²1970, pp. 1-53); cf. la recensión del libro escrita por H. F. D. Sparks: JTS 14 (1963) 454-466, especialmente pp. 457-466.

Por otra parte, hay que poner la obra de Lucas en una fecha anterior a la compilación y subsiguiente divulgación de los escritos paulinos. Como ya hemos dicho, no hay ningún dato que refrende la suposición de que Lucas llegó a tener conocimiento de las cartas de Pablo, y esto se aplica con mayor razón al conjunto de los escritos que se le atribuyen.

De aquí que la mejor solución sea sumarse a la tendencia mayoritaria en la investigación actual, que sitúa la composición de la obra de Lucas (Lucas-Hechos) entre los años 80-85. Cf. W. G.

Kümmel, *Introduction,* p. 151: «entre los años 70-90»; A. Wikenhauser/J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament,* p. 272: «entre los años 80-90».

En cuanto al lugar en el que pudo haberse escrito la narración evangélica de Lucas, entramos en el terreno de la conjetura personal. Lo único que parece cierto es que no se compuso en Palestina. La tradición antigua ofrece una enorme variedad de localizaciones: Acaya, Beocia, Roma. Los intentos de la investigación moderna por determinar otros lugares de composición no pasan de ser meras suposiciones; por ejemplo, Cesarea (H. Klein), Decápolis (R. Koh), Asia Menor (K. Lönning). En definitiva, el lugar no importa mucho, ya que la interpretación del Evangelio según Lucas y del libro de los Hechos de los Apóstoles no depende de la localidad en la que fueron escritos.

3. *Destinatarios del Evangelio según Lucas*

Anteriormente ya he hecho alusión, un poco de pasada, a los destinatarios del Evangelio según Lucas; pero no vendría mal añadir aquí un par de reflexiones a este propósito. La opinión comúnmente aceptada en la actualidad es que Lucas escribió su narración evangélica para un público paganocristiano o, al menos, mayoritariamente de origen pagano. Esta concepción se basa fundamentalmente en la clara intencionalidad de Lucas de relacionar su exposición del fenómeno Cristo y de su continuación en la Iglesia con las tradiciones literarias del mundo grecorromano (por ejemplo, en su prólogo al evangelio). Otra indicación es la dedicatoria de sus dos volúmenes a un personaje de nombre griego (aunque teóricamente también podría tratarse de un judío). Y, finalmente, su no disimulado interés por abrir a los paganos la salvación prometida a Israel en el Antiguo Testamento.

Hay una serie de puntos que se explican perfectamente desde la perspectiva de un destinatario paganocristiano; por ejemplo, la sistemática eliminación de ciertos materiales de sus fuentes, «Mc» o «Q», en los que predomina una preocupación por lo típicamente judío. Es el caso del discurso de la llanura, en el que las famosas antítesis de Mt 5,21-48 quedan tremendamente estilizadas; los detalles sobre las prescripciones acerca de la pureza ritual o las ma-

nifestaciones de la religiosidad judía; la controversia sobre puro/impuro, que se encuentra en Mc 7,1-23. En la presentación lucana de los diversos dichos de Jesús hay ciertos aspectos que se deben considerar como retoques redaccionales; se advierte una tendencia a acomodar determinadas tradiciones palestinenses a una situación helenística de mentalidad no judía (por ejemplo, Lc 5,19; cf. Mc 2,4; Lc 6,48-49; cf. Mt 7,24-27). Igualmente, nombres o títulos judíos se sustituyen por sus correspondientes griegos: *kyrios* (= «señor»); *epistatēs* (= «maestro») en vez de *rabbi/rabbouni* (Lc 18,41; cf. Mc 10,51; Lc 9,33; cf. Mt 9,5); *kranion* (= «calavera») en vez de *golgotha* (Lc 23,33; cf. Mc 15,22); *zēlōtēs* (= «fanático», «zelota») en vez de *kananaios* (Lc 6,15; cf. Mc 3, 18); sustitución ocasional de *nomikos* (= «doctor de la ley») por *grammateus* (= «intérprete», «escriba») (Lc 10,25; cf. Mc 12,28; Lc 11,52; cf. Mt 23,13).

Su preocupación por los paganocristianos le lleva a estirar la genealogía de Jesús, haciéndola remontar hasta Adán e incluso hasta Dios, rebasando así los límites de Mateo, que empieza con Abrahán. La mayoría de las citas del Antiguo Testamento están tomadas de la traducción griega —los LXX— y no es raro el caso en que Lucas introduce alguna modificación redaccional. Finalmente, su utilización del término «Judea», en sentido global, es decir, para abarcar toda Palestina (Lc 1,5; 4,44; 6,17; 7,17; 23,5; Hch 2,9; 10,37), sugiere que Lucas, al componer su narración evangélica, estaba pensando en un público de origen no palestinense.

En cuanto al libro de los Hechos de los Apóstoles, hay que pensar que estaba destinado también a lectores paganocristianos. J. Jervell ha demostrado convincentemente que, en los escritos de Lucas, el término «Israel» se refiere siempre al «pueblo judío» y no es «un término técnico para describir la comunidad cristiana compuesta de judíos y paganos». El pueblo judío estaba «dividido en dos grupos: los convertidos —es decir, los judeocristianos— y los empedernidos» (*The Divided People of God: The Restoration of Israel and Salvation for the Gentiles*, en íd., *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts*, Minneápolis 1972, p. 49). A mi entender, la opinión de Jervell ha dado verosimilitud a la idea de que los paganos han entrado a participar en los dones concedidos a Israel, es decir, la salvación que Dios había enviado en primer lugar al pueblo israelita reconstituido (Hch 15,16-18;

cf. Hch 3,23) se extiende ahora, por designio del mismo Dios, a la gentilidad entera y sin la obligatoriedad de las prescripciones de la ley. Y mucho más cuando una buena parte de Israel rechaza esa invitación salvífica (Hch 13,46). Así es como explica Lucas la relación entre los paganocristianos, a los que dirige su obra, y el antiguo Israel.

Jervell ha logrado también explicar de manera satisfactoria la imagen que Lucas nos da de Pablo en el libro de los Hechos de los Apóstoles. La intención de Lucas consiste en demostrar que el grupo más numeroso del movimiento cristiano no desciende de un judío renegado y apóstata, sino, más bien, de un verdadero «maestro de Israel» (*Paul: The Teacher of Israel: The Apologetic Speeches of Paul in Acts,* en íd., *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts,* pp. 173-174). Lo que no parece tan convincente es su sugerencia ulterior, al proponer que «sólo en un ambiente de corte judeocristiano se requeriría una explicación tan extensa para justificar la misión entre los paganos, liberados de la exigencia de la circuncisión» (*ibíd.,* p. 175). Puede ser verdad que Lucas escribe para comunidades cristianas atosigadas por sus conciudadanos judíos a causa de las discusiones con Pablo (*ibíd.,* p. 177); pero de esta situación no se puede deducir sin más que se trate de comunidades judeocristianas. En este punto, Jervell retrocede a una antigua posición mantenida por E. R. Goodenough y M. Schneckenburger —con diversas matizaciones—, que actualmente resulta muy cuestionable. Habría que decir más bien que la exposición de Lucas sirve para explicar, precisamente a los paganocristianos, cuál es su situación con respecto a Israel. Ellos, de por sí, no constituyen el nuevo pueblo de Dios, sino que forman parte del pueblo de Dios reconstituido. En una palabra: la mayor parte de las posiciones de Jervell son perfectamente aceptables, a excepción de la sugerencia en la que propone que la obra de Lucas iba destinada a lectores judeocristianos.

Tiene razón M. Moscato cuando dice que Lucas no presenta a Pablo primordialmente como «apóstol de los gentiles» (*Current Theories Regarding the Audience of Luke-Acts:* CurrTM 3 [1976] 359), y que la imagen que nos da de su protagonista es un ejemplo extraordinario de la «continuidad entre judaísmo y cristianismo» (*ibíd.*). Lo que ya no es tan evidente es su conclusión de que Lucas escribe «para una comunidad formada por judíos y paga-

nos» *(ibíd.)*, o su afirmación de que la secta judeocristiana de los nazarenos formaba parte de esa comunidad mixta *(ibíd.*, p. 360). Esta última idea es pura especulación.

Los destinatarios de la obra lucana no eran paganocristianos que vivían en un ámbito predominantemente judío; eran más bien paganocristianos que se encontraban en un medio predominantemente pagano. Puede ser que entre ellos hubiera algún judío o algún judeocristiano aislado —como parece indicar la cita de Isaías con la que termina el libro de los Hechos de los Apóstoles—, pero los lectores a los que el autor, Lucas, destina su narración evangélica y su libro de los Hechos de los Apóstoles son predominantemente paganocristianos, y Teófilo es uno de ese grupo.

BIBLIOGRAFIA

Identidad de Lucas

Argyle, A. W., *The Greek of Luke and Acts:* NTS 20 (1973-1974) 441-445.

Bacon, B. W., *Le témoignage de Luc sur lui-même:* RHPR 8 (1928) 209-226.

Baker, J., *Luke, the Critical Evangelist:* ExpTim 68 (1956-1957) 123-125.

Beck, B. E., *The Common Authorship of Luke and Acts:* NTS 23 (1976-1977) 346-352.

Bleiben, T. E., *The Gospel of Luke and the Gospel of Paul:* JTS 45 (1944) 134-140.

Cadbury, H. J., *The Diction of Luke and Acts,* en *The Style and Literary Method of Luke* (HTS 6/1, Harvard Univ. Press, Cambridge 1920).

——, *Lexical Notes on Luke-Acts.* II: *Recent Arguments for Medical Language:* JBL 45 (1926) 190-206; V: *Luke and the Horse-Doctors:* JBL 52 (1933) 55-56.

Clark, A. C., *The Acts of the Apostles* (Clarendon, Oxford 1933) 393-408.

Clemen, C., *Harnack's «Lukas der Arzt»:* TRu 10 (1907) 97-113.

Deissmann, A., *Lukios-Lukas,* en K. Hall (ed), Hom. de compañeros y amigos a A. von Harnack en su setenta cumpleaños (Mohr, Tubinga 1921) 117-120.

Dornseiff, F., *Lukas der Schriftsteller: Mit einem Anhang: Josephus und Tacitus:* ZNW 35 (1936) 129-155.

Ellis, E. E., *Luke, Saint,* en *The New Encyclopaedia Britannica* XI (Chicago 1974) 177-178.

Eltester, W., *Lukas und Paulus:* «Eranion» (Niemeyer, Tubinga 1961) 1-17.

Enslin, M. S., *Luke, the Literary Phisician,* en *Studies in New Testament and Early Christian Literature.* Hom. a Allen P. Wikgren (NovTSup 33, Brill, Leiden 1972) 135-143.

——, *Once Again, Luke and Paul:* ZNW 61 (1970) 253-271.

Ford, R. C., *St. Luke and Lucius of Cyrene:* ExpTim 32 (1920-1921) 219-220.

Friedrich, J., *Das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte Werke desselben Verfassers* (M. Neimeyer, Halle 1890).

Glover, R., *«Luke the Antiochene» and Acts:* NTS 11 (1964-1965) 97-106.

Grant, F. C., *A Critique of The Style and Literary Method of Luke:* ATR 2 (1919-1920) 318-323.

Harnack, A. von, *Luke the Physician: The Author of the Third Gospel and the Acts of the Apostles* (Putnam, Nueva York 1907).

——, *Noch einmal Lukas als Verfasser des 3. Evangeliums und der Apostelgeschichte:* TLZ 31 (1906) 466-468.

Hobart, W. K., *The Medical Language of St. Luke: A Proof from Internal Evidence that «The Gospel according to St. Luke» and «The Acts of the Apostles» Were Written by the Same Person, and that the Writer Was a Medical Man* (Baker, Grand Rapids 1954, 1.ª ed. 1882).

Knowling, R. J., *The Medical Language of St. Luke:* BW 20 (1902) 260-270, 370-379.

Knox, W. L., *The Acts of the Apostles* (University Press, Cambridge 1945) 1-15.

Lindeboom, G. A., *Luke the Evangelist and the Ancient Greek Writers on Medicine:* «Janus: Revue internationale de l'histoire des sciences, de la médecine, de la pharmacie et de la technique» 52 (1965) 143-148.

MacRory, J., *The Authorship of the Third Gospel and the Acts:* ITQ 2 (1907) 190-202.

Manson, T. W., *The Life of Jesus: A Survey of Available Material. 3) The Work of St. Luke:* BJRL 28 (1944) 382-403.

Moffatt, J., *St. Luke and Literary Criticism:* Expos 8/24 (1922) 1-18.

Price, S. H., *The Authorship of Luke-Acts:* ExpTim 55 (1943-1944) 194.

Ramsay, W. M., *Luke the Physician and Other Studies in the History of Religion* (Baker, Grand Rapids 1956, 1.ª ed. 1908).
Rius Camps, J., *Hechos de los Apóstoles. Comentario lingüístico y exegético,* 2 tomos (Ed. Cristiandad, Madrid 1984-86).
Scott, J. A., *Luke: Greek Physician and Historian* (Northwestern University, Evanston 1930).
Siotis, M. A., *Luke the Evangelist as St. Paul's Collaborator,* en H. Baltensweiler/B. Reicke (eds), *Neues Testament und Geschichte: Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament.* Hom. a Oscar Cullmann en su setenta cumpleaños (Mohr, Tubinga 1972) 105-111.
Strobel, A., *Lukas der Antiochener (Bemerkungen zu Act 11,28D):* ZNW 49 (1958) 131-134.
Vielhauer, P., *On the «Paulinism» of Acts,* en *Studies in Luke-Acts,* 33-50.
Whitley, W. T., *Luke of Antioch in Pisidia:* ExpTim 21 (1909-1910) 164-166.
Wikenhauser, A./J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament* (Herder, Friburgo ⁶1973) 247-272, 344-379; trad. española: *Introducción al Nuevo Testamento* (Herder, Barcelona ²1976).

Fecha y lugar de composición

Dodd, C. H., *The Fall of Jerusalem and the «Abomination of Desolation»:* JRS 37 (1947) 47-54.
Harnack, A. von, *The Date of the Acts and of the Synoptic Gospels* (New Testament Studies IV, Putnam, Nueva York 1911).
Hemer, C. J., *Luke the Historian:* BJRL 60 (1977) 28-51.
Klein, H., *Zur Frage nach dem Abfassungsort der Lukasschriften:* EvT 32 (1972) 467-477.
Koh, R., *The Writing of St. Luke* (Hong-Kong 1953) 23-35.
O'Neill, J. C., *The Theology of Acts in Its Historical Setting* (SPCK, Londres 1961).
Parker, P., *The «Former Treatise» and the Date of Acts:* JBL 84 (1965) 52-58.
Reicke, B., *Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem,* en *Studies in New Testament and Early Christian Literature.* Hom. a Allen P. Wikgren (NovTSup 33, Brill, Leiden 1972) 121-134.
Robinson, J. A. T., *Redating the New Testament* (Westminster, Filadelfia 1976) 86-117.
Russel, H. G., *Which Was Written First, Luke or Acts?:* HTR 48 (1955) 167-174.

Sutcliffe, E. F., *A Note on the Date of St. Luke's Gospel:* Scr 3 (1948) 45-46.
Williams, C. S. C., *The Date of Luke-Acts:* ExpTim 64 (1952-1953) 283-284.
Wilshire, L. E., *Was Canonical Luke Written in the Second Century? — A Continuing Discussion:* NTS 20 (1973-1974) 28-51.

Destinatarios de Lucas

Goodenough, E. R., *The Perspective of Acts,* en *Studies in Luke-Acts,* 51-59.
Jervell, J., *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts* (Augsburg, Minneápolis 1972) espec. 41-47 y 153-183.
Mattill, A. J. Jr., *The Purpose of Acts: Schneckenburger Reconsidered,* en W. W. Gasque/R. P. Martin (eds), *Apostolic History and the Gospel.* Hom. a F. F. Bruce en su sesenta cumpleaños (Eerdmans, Grand Rapids 1970) 108-122.
Moscato, M. A., *Current Theories Regarding the Audience of Luke-Acts:* CurrTM 3 (1976) 355-361.

III

COMPOSICION DEL EVANGELIO SEGUN LUCAS

En el prólogo al Evangelio según Lucas, el autor afirma categóricamente que su pretensión de narrar la actividad de Jesús no es la primera tentativa que se ha realizado hasta el momento, y que, por tanto, depende de sus antecesores en ese propósito. Esta afirmación del prólogo al evangelio indica con toda claridad la compleja historia literaria que le ha precedido. El minucioso análisis del tercer evangelio que la investigación crítica ha llevado a cabo durante las últimas décadas ha puesto de manifiesto abundantes datos sobre esa historia literaria; pero, en realidad, no ha llegado a unas conclusiones unánimemente aceptadas sobre la complejidad del proceso histórico. Sin embargo, unos cuantos puntos, a propósito de la composición del evangelio, han conseguido tal grado de aceptación entre la mayoría de los investigadores —a pesar de que cada uno trabajaba con sus propios presupuestos—, que se les puede atribuir un alto índice de probabilidad.

La postura que vamos a adoptar en este comentario con respecto a la composición del Evangelio según Lucas se basa en una serie de argumentos que, naturalmente, no podemos enumerar aquí con todo detalle. Esto supondría entrar de lleno en la problemática planteada por las relaciones entre Mateo, Marcos y Lucas y, al mismo tiempo, explicar los diferentes intentos de solución para un problema tan complicado. Todo eso se puede encontrar en los manuales de introducción al Nuevo Testamento —por ejemplo, W. G. Kümmel, *Introduction,* pp. 38-80; A. Wikenhauser/J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament,* pp. 272-289; cf. nuestras indicaciones bibliográficas en pp. 113, 463s— y en algunas monografías especializadas, que reseñamos en la bibliografía que cierra el presente capítulo. Sin embargo, parece conveniente ofrecer una panorámica, a grandes rasgos, de los principales factores que entran en juego en la composición del Evangelio según Lucas, y que constituyen la base de nuestra opción interpretativa. Esto ayudará, sin duda, a establecer los presupuestos de la interpretación del tercer evangelio que vamos a proponer.

La relación entre el Evangelio según Lucas y las narraciones de Marcos y de Mateo es sólo una parte del problema sinóptico; un problema que, hasta el momento, no ha encontrado una solución satisfactoria. La razón fundamental de esta aporía es la absoluta falta de datos que nos permitan juzgar adecuadamente la si-

tuación. Nuestra carencia de detalles extrínsecos, e históricamente fidedignos, sobre la composición de estas narraciones evangélicas es sencillamente total; por otra parte, la complejidad de las tradiciones incorporadas en estos relatos, el trabajo redaccional de los evangelistas y la composición peculiar de cada uno de ellos frustran cualquier intento de analizar objetivamente, y con una metodología literaria crítica, los pocos datos intrínsecos que se pueden recabar.

La solución del problema sinóptico que se ha adoptado en este comentario es una variante de lo que se ha dado en llamar «teoría de las dos fuentes». La formalización de la teoría se remonta a la época de C. Lachmann, C. H. Weisse, C. G. Wilke y H. G. A. Ewald, a principios del siglo XIX. En su forma clásica, esta hipótesis defiende la prioridad del texto griego de Marcos sobre Mateo y Lucas debido especialmente a la sucesión de los pasajes paralelos; otro de sus postulados es la existencia de una fuente griega, que comprende uno 230 versículos comunes a Mateo y Lucas y que, en su mayor parte, contiene dichos de Jesús que no se encuentran en Marcos. En este análisis del problema sinóptico, las «dos fuentes» son «Mc» y «Q» («Q» es una abreviatura de la palabra alemana *Quelle* = «fuente», que se utiliza como sigla del segundo elemento de la teoría; cf. H. K. McArthur, *The Origin of the «Q» Symbol:* ExpTim 88 [1976-1977] 119-120). Por tanto, uno de los corolarios de esta hipótesis es el carácter independiente de Mateo y Lucas.

Una de las variantes de esta teoría que ha adquirido mayor difusión data por lo menos de los años veinte, cuando la formalizó B. H. Streeter en *The Four Gospels: A Study of Origins, Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, and Dates* (Londres 1924). Esta formalización postula una tercera fuente («L»), que habría dado origen a los materiales propios del Evangelio según Lucas, sin paralelos en las recensiones de Mateo o de Marcos. Al mismo tiempo se introduce una modificación homóloga, llamada «M», para explicar las peculiaridades propias del Evangelio según Mateo. Estas dos modificaciones han supuesto un desarrollo sustancial de la primitiva hipótesis de las «dos fuentes»; de hecho, hay algunos investigadores que llegan incluso a hacer referencia a una «teoría de las *cuatro* fuentes». Por mi parte, prefiero hablar de «modificación de la teoría de las dos *fuentes*» (el subrayado in-

dica una ligera desviación de la nomenclatura usual en la investigación de lengua inglesa, que habla de «documentos» en vez de «fuentes»). He escogido esta fórmula para dejar bien claro que esta postura no sólo es fiel a la formalización clásica de la hipótesis, sino que, al mismo tiempo, permite comprender el carácter de «L» y «M» como fuentes de información no necesariamente *escritas*.

Se encuentra, en ocasiones, una ulterior modificación de la hipótesis original, que establece una relación entre «Q» y una colección de dichos de Jesús escrita en arameo; cf. T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (Londres 1949) 17-18. El origen de esta nueva variante se debe a la convicción de algunos investigadores de que todavía hay que dar cierta credibilidad a la tradición representada por Papías de Hierápolis (véase Eusebio, *Hist. eccl.*, 3.39, 16): «Mateo compuso en lengua *hebrea* una colección de dichos *[logia]* de Jesús». Esta colección aramea, si es que llegó a existir alguna vez, se ha perdido, o por lo menos sigue siendo absolutamente desconocida. No hay la más mínima indicación de que sustancialmente se pueda identificar con «Q», y mucho menos con nuestro Mateo canónico. Como esta variante no afecta apenas al Evangelio según Lucas, no es necesario entrar aquí en más detalles.

Las razones fundamentales que me han llevado a adoptar esta «modificación de la teoría de las dos fuentes» las expondré más adelante.

Soy consciente de que, al adoptar esta postura en mi comentario, me expongo a la crítica de muchos exegetas contemporáneos, convencidos de la inviabilidad y de las deficiencias de esa teoría, basada —según ellos— en presupuestos no suficientemente probados y que necesitan una revisión a fondo. Puedo decir, para empezar, que si utilizo esa teoría no es porque así me lo enseñaron durante mis años de estudiante. Lo que se enseñaba entonces era la llamada *Traditionshypothese* (cf. A. Wikenhauser/J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament,* pp. 276-277), es decir, que los tres evangelios sinópticos habían recabado sus materiales de la tradición oral sobre los hechos y dichos de Jesús; en su composición habían sido totalmente independientes uno de otro; únicamente Mateo griego dependía de un Mateo arameo, que resultaba ser una composición más primitiva, pero también proveniente de la tradición oral. El fondo de esta concepción era las *respuestas* de la Comisión Bíblica sobre el orden cronológico de los evange-

lios sinópticos —Mateo, Marcos, Lucas—, la «coincidencia sustancial» entre Mateo griego y Mateo arameo y la insuficiencia de la teoría de las dos fuentes; cf. *Enchiridion biblicum* (Nápoles-Roma [4]1961) nn. 383-400. Cf. también *Rome and the Study of Scripture* (St. Meinrad In. 1962) 126-132. En fecha más reciente, una interpretación oficiosa de las *respuestas* concede «plena libertad» en estas cuestiones científicas; cf. E. F. Siegman: CBQ 18 (1956) 23-29. Insatisfecho de la *Traditionshypothese,* me dediqué a examinar otros intentos de solución del problema sinóptico; finalmente aterricé en la susodicha «modificación de la teoría de las dos fuentes». Mis razones para decidirme por esta hipótesis pueden consultarse en mi artículo *The Priority of Mark and the «Q» Source in Luke,* en *Jesus and Man's Hope,* ed. por D. G. Miller, 2 vols. (Pittsburgo 1970) vol. 1, pp. 131-170. Cf. *To Advance the Gospel: New Testament Studies* (Nueva York 1981) 3-40.

La teoría de las dos fuentes, tanto en su forma clásica como en la modificación adoptada en este comentario, ha encontrado una enérgica oposición por parte de un reducido grupo de investigadores. El crítico más rotundo ha sido W. R. Farmer, quien, al mismo tiempo, ha tratado de resucitar la hipótesis de Griesbach, es decir, que Marcos no es más que un resumen de Mateo y Lucas. Véase su libro *The Synoptic Problem: A Critical Analysis* (Nueva York 1964, edición revisada: Dillsboro Nc. 1976) y su artículo *A «Skeleton in the Closet» of Gospel Research:* BR 9 (1961) 18-42. En mi propio artículo *The Priority of Mark and the «Q» Source in Luke* presento las dificultades que me plantea ese enfoque del problema sinóptico; son nueve objeciones, que todavía considero válidas, a pesar de los repetidos intentos que ha hecho Farmer por darles una respuesta; cf. su artículo *Modern Developments of Griesbach's Hypothesis:* NTS 23 (1976-1977) 275-295. Por desgracia, al no estar de acuerdo con Farmer, me he autoexcluido de ese grupo que él llama «investigadores serios del problema sinóptico» o también «críticos inteligentes» *(The Two-Document Hypothesis as a Methodological Criterion in Synoptic Research:* ATR 48 [1966] 389). ¡Qué le vamos a hacer! Por lo menos estoy en buena compañía.

Una última observación, esta vez de carácter extrínseco. Ante la práctica imposibilidad de dar una respuesta satisfactoria al problema sinóptico, la teoría de las dos fuentes —con la modificación

mencionada— ha aportado al menos una notable contribución, promoviendo toda clase de avances en la interpretación evangélica. Queda así establecida su «utilidad pragmática», la *Brauchbarkeit,* que críticos de la talla de G. Strecker y W. Marxen esgrimían como argumento. Sobre esta hipótesis se basan los métodos de la investigación histórico-crítica: historia de las formas, historia de la redacción, historia de la composición. Cierto que la conexión entre la teoría de las dos fuentes y los avances en la interpretación evangélica no es una relación orgánica o una deducción lógica necesaria, es decir, basada en mutuas implicaciones de causalidad; pero, aun siendo así, no se puede negar históricamente que los métodos de la investigación crítica nacieron de una serie de estudios inspirados en los principios de esta teoría.

1. *Las fuentes del Evangelio según Lucas*

Es opinión prácticamente unánime entre los exegetas que Lucas no sólo tuvo noticia de que existían relatos evangélicos, sino que, de hecho, los utilizó para componer su propia narración de la actividad de Jesús. Raro es el investigador que todavía trate de explicar los orígenes de estas composiciones apelando exclusivamente a una primitiva tradición oral. Aun los más reacios a la teoría de las dos fuentes se inclinan a admitir que Lucas depende al menos de la narración de Mateo. Una dependencia que, por otra parte, está ya sugerida en el mismo prólogo lucano. Efectivamente, Lucas habla de «muchos» *(polloi)* que han emprendido la tarea de componer un relato de los acontecimientos, lo mismo que él. Ahora bien, en una lengua como el griego, cuya estructura comprende el uso del singular, del plural e incluso del dual, la palabra «muchos» tiene que referirse al menos a tres personas; lo que no hay modo de saber es lo que quería decir exactamente Lucas con un plural tan indeterminado.

En el presente comentario propongo tres fuentes principales, lo cual me obliga a exponer algunos de los motivos por los que considero que el Evangelio según Lucas depende de Marcos («Mc»), de la fuente «Q» y de otra tercera fuente —no necesariamente un documento escrito—, que llamaré «L».

2. *Influjo de Marcos sobre Lucas*

Hay muchos indicios que apuntan a un claro influjo del Evangelio según Marcos sobre la composición de Lucas.

a) Una gran parte del Evangelio según Lucas coincide exactamente con la narración de Marcos. Según B. H. Streeter (*The Four Gospels: A Study of Origins, Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship and Dates,* Londres 1924, p. 160), la cantidad de material común es un cincuenta y cinco por ciento. Si omitimos Mc 16,9-20, el Evangelio según Marcos tiene en total 661 versículos; pues bien, 350 son sustancialmente iguales en el Evangelio según Lucas. B. de Solages (*A Greek Synopsis of the Gospels: A New Way of Solving the Synoptic Problem,* Leiden 1959, p. 1052) ha hecho un recuento de palabras. De las 8.485 de Marcos, Lucas reproduce 7.036. No se puede negar que hay una enorme coincidencia en el material común. Pero esta convergencia, por sí misma, no significa que Lucas dependa directamente de Marcos; podría ser al revés, que Marcos dependiera de Lucas. Si tomamos un contexto más amplio y estudiamos el material común a la «triple tradición» —es decir, incluyendo el Evangelio según Mateo—, la cantidad de coincidencias no haría más que atribuir a Marcos una posición intermedia; pero esto únicamente *en el caso en que nuestro razonamiento quedara en un nivel puramente abstracto y teórico.* Si embargo, si se cuantifica todo lo que Marcos habría omitido —en el caso de que Marcos fuera dependiente de Mateo y de Lucas—, resulta francamente imposible deducir de aquí la prioridad de Lucas o de Mateo. Para fundamentar esta posición aduzco seis argumentos en mi artículo *The Priority of Mark and the «Q» Source in Luke,* en *Jesus and Man's Hope,* 2 vols., ed. por D. G. Miller (Pittsburgo 1970) vol. 1, pp. 134-135; cf. W. R. Farmer, *Modern Developments of Griesbach's Hypothesis:* NTS 23 (1976-1977) 283-289.

b) La sucesión de los diferentes episodios en el tercer evangelio reproduce fundamentalmente la secuencia de Marcos, aun en los momentos en que Lucas añade u omite algunos detalles. Esta práctica uniformidad en el orden de los pasajes adquiere todavía mayor relieve cuando se examina esa misma secuencia en la triple tradición. Los episodios de Mateo y Lucas que tienen su corres-

pondiente en Marcos siguen, por lo general, el orden de este último; cuando Mateo y Lucas se desvían de esa secuencia, cada uno de ellos sigue sus propios derroteros absolutamente independientes. F. H. Woods ha explicado esa relación con extremada claridad:

1) Los pasajes más antiguos y los más recientes que aparecen en las tres recensiones evangélicas coinciden con el comienzo y el final de Marcos...

2) Con muy pocas excepciones, encontramos en Mateo y en Lucas pasajes paralelos a todo el Evangelio según Marcos; y la inmensa mayoría de esos pasajes aparecen en ambos evangelistas.

3) El *orden* que sigue el Evangelio según Marcos —a excepción de unos cuantos episodios propios— queda confirmado por Mateo o por Lucas, y en la mayor parte de los casos, por los dos.

4) Un pasaje común a los tres sinópticos nunca va seguido *inmediatamente,* en Mateo y en Lucas, de *un episodio o de un discurso* que se encuentre únicamente en estos dos evangelios *(The Origin and Mutual Relation of the Synoptic Gospels,* en *Studia biblica et ecclesiastica,* 5 vols., Oxford 1885-1903, vol. 2, pp. 61-62).

La mejor ilustración de esa continuidad, calcada prácticamente sobre el orden de Marcos, es la composición de los materiales provenientes de «Q», que Mateo y Lucas introducen por su cuenta en la sucesión original de Marcos. Después de la escena de las tentaciones no hay ningún pasaje tomado de «Q» que los dos evangelistas coloquen en el mismo sitio (cf. W. G. Kümmel, *Introduction,* pp. 57-58).

La utilización lucana de los episodios relatados por Marcos se aprecia con la mayor claridad en los cinco grandes bloques de este último, que Lucas reproduce en su narración con una serie de adiciones significativas y con dos omisiones importantes:

1) Mc 1,1-15 = Lc 3,1-4,15 (equivalente a cinco episodios, en mi esquema de Lucas: nn. 10-13.15; cf. pp. 135-142).

2) Mc 1,21-3,19 = Lc 4,31-6,19 (once episodios: nn. 18-21.23-29).

(Interpolación menor de Lucas: Lc 6,20-8,3: nn. 30-37).

3) Mc 4,1-9,40 = Lc 8,4-9,50 (veinte episodios: nn. 38-57).

(Después de Lc 9,17: omisión mayor de Lucas; correspondiente a Mc 6,45-8,26).

(Después de Lc 9,50: omisión menor de Lucas; correspondiente a Mc 9,41-10,12).
(Interpolación mayor de Lucas: Lc 9,51-18,14: nn. 58-118).

4) Mc 10,13-13,32 = Lc 18,15-21,33 (veintitrés episodios: nn. 119-123. 125-142).
5) Mc 14,1-16,8 = Lc 22,1-24,12 (dieciséis episodios: nn. 145-151. 153-156.159.160 [en parte].161.164.165).

Dentro de estas grandes composiciones de Marcos, Lucas introduce ocasionalmente algunos detalles provenientes de «Q» o de «L», tal vez para completar un determinado episodio del segundo evangelio. Pero esos detalles no rompen la continuidad de Marcos de un modo tan llamativo como las interpolaciones o las omisiones que acabamos de señalar. A pesar de todos esos retoques, el orden sustancial de Marcos es perfectamente reconocible. Esas adiciones menores se encuentran en:

Lc 3,7-14	(Predicación de Juan Bautista: n. 11, en parte).
3,23-28	(Genealogía de Jesús: n. 14).
4,2b-13	(Tentaciones de Jesús: n. 15, en parte).
5,1-11	(Simón, el pescador; la pesca: n. 22).
19,1-10	(Zaqueo: n. 124).
19,11-27	(Parábola de las diez onzas: n. 125).
22,28-33.35-38	(Discurso de la última cena: nn. 151, en parte, y 152).
23,6-16	(Herodes y Pilato: nn. 157-158).
23,27-31	(Camino hacia la cruz: n. 160).
23,39b-43	(Los dos malhechores: n. 162, en parte).
23,47b-49	(Muerte de Jesús: n. 163, en parte).

No cabe duda que todas estas inserciones menores han sido deliberadamente añadidas por Lucas a la composición global de Marcos. Otro punto que no altera la sucesión de episodios es la gran adición, típicamente lucana, de las narraciones de la infancia y de la resurrección. En realidad, no es más que una suma de relatos colocados antes del comienzo y después del final del Evangelio según Marcos. En cuanto a las interpolaciones lucanas, se puede decir también que no afectan en absoluto al orden narrativo del segundo evangelio.

En opinión de E. P. Sanders, «decir que Mateo y Lucas siguen, por lo general, el orden establecido por Marcos entraña un reduccionismo exagerado» (*The Argument from Order and the Relationship between Matthew and Luke:* NTS 15 [1968-1969] 253).

De ahí sus esfuerzos por demostrar que «hay muchos casos en los que no funcionan las pretensiones concretas de esa argumentación» (*ibíd.*, p. 254). En particular, Sanders menciona cuatro grandes tipos de problemas:

A) Pasajes en los que Mateo y Lucas coinciden contra el orden de Marcos:

1.	Mt 7,2b	Lc 6,38c	Mc 4,24b
2.	Mt 11,10b	Lc 7,27b	Mc 1,2b
3.	Mt 3,1-2	Lc 3,3	Mc 1,4
4.	Mt 3,11b	Lc 3,16c	Mc 1,7b-8
5.	Mt 21,10-17	Lc 19,45-46	Mc 11,11.15-19 (?)
6.	Mt 25,14	Lc 19,12-13	Mc 13,34 (?)
7.	Mt 6,33b	Lc 12,31b	Mc 4,24d

B) Episodios colocados en distinto orden por cada uno de los evangelistas:

8.	Mt 5,13b	Lc 14,34b	Mc 9,50b
9.	Mt 10,2-4	Lc 6,13-16	Mc 3,13-19
10.	Mt 13,53-58	Lc 4,16-30	Mc 6,1-6a
11.	Mt 11,15; 13,43	Lc 14,35	Mc 4,23
12.	Mt 22,46	Lc 20,40	Mc 12,34c

C) Mateo —o Lucas— sigue un orden distinto del establecido por Marcos, mientras que Lucas —o Mateo— omite ese pasaje:

13.	Mt 6,14b	Lucas: omite	Mc 11,25
14.	Mt 3,4-6	Lucas: omite	Mc 1,4-6
15.	Mt 10,42	Lucas: omite	Mc 9,41
16.	Mt 9,36b (14,14a)	Lucas: omite	Mc 6,34b

D) Mateo y Lucas coinciden en colocar el mismo material común —proveniente de «Q»— en el mismo sitio, con relación a la secuencia de Marcos:

17.	Mt 3,7-10	Lc 3,7-9	después de Mc 1,1-6
18.	Mt 13,33	Lc 13,20-21	después de Mc 4,30-32
19.	Mt 12,38-42.43-45	Lc 11,29-32.24-26	después de Mc 3,23-30
20.	Mt 18,10-14.15-20.21-22	Lc 17,3-4	después de Mc 9,42-48
21.	Mt 26,25	Lc 22,23	después de Mc 14,21
22.	Mt 26,50	Lc 22,48	después de Mc 14,45

(A estos pasajes añade Sanders otros siete, que, incluso en su opinión, rompen la continuidad de Marcos con «materiales heterogéneos». Naturalmente, estos textos son totalmente ajenos al problema que nos ocupa.)

En base a esta enumeración de pasajes problemáticos, Sanders cree que «la seguridad con la que nos hemos fiado de la hipótesis tradicional tiene que resquebrajarse correlativamente» (*The Argument from Order and the Relationship between Matthew and Luke:* NTS 15 [1968-1969] 261). Pero ¿es realmente así? Habrá que hacer un par de observaciones a este respecto:

Primera. Los nn. 13-16 no nos interesan en absoluto, ya que se trata de pasajes omitidos por Lucas. Por tanto, no se puede decir que Lucas coincida con las transposiciones de Mateo, que, indudablemente, se desvían de la sucesión establecida por Marcos.

Segunda. Los nn. 1.2.4.7.8 se consideran, por lo general, como materiales procedentes de «Q». Quiere decirse que no hay razón para compararlos con Marcos.

Tercera. El n. 17 no vale porque, en la hipótesis tradicional, siempre se ha considerado que, después del episodio de las tentaciones, la colocación de los materiales de «Q» es absolutamente independiente.

Cuarta. El n. 10 es una «transposición lucana»; por tanto, hay que estudiarlo en una perspectiva diversa.

Quinta. El argumento tradicional se refiere generalmente a la sucesión de los episodios, es decir, *ordo narrationum,* que decía Lachmann. Si se cambia el enfoque de la cuestión, introduciendo pasajes que no tienen una «coincidencia (o semejanza) verbal» —por ejemplo, los nn. 21.22— o argumentando a base de versículos sueltos —nn. 1.2.3.4, etc.— la validez de la argumentación quedará muy seriamente cuestionada. Cf. F. Neirynck, *The Argument from Order and St. Luke's Transpositions:* ETL 49 (1973) 784-790.

Sexta. Muchos de los casos enumerados por Sanders no se refieren más que a verdaderas minucias de detalle. Cualquier formulación actualizada de la teoría de las dos fuentes tiene que admitir la posibilidad de que Mateo y Lucas hayan reelaborado libremente algunos materiales procedentes de Marcos. Naturalmente, en este proceso podrían haberse producido pequeñas coincidencias puramente accidentales, aunque, desde luego, totalmente independientes.

c) Ya hemos indicado antes que la atribución a Marcos de una prioridad sobre Lucas se basa en el alto número de coincidencias globales y en el orden relativamente idéntico de los episodios. Pero hay un tercer factor, que va en esta misma línea; me refiero a las verbalizaciones concretas que, en muchos pasajes de la «triple tradición», son exactamente iguales. A veces, esta correspondencia se da incluso en la colocación de las palabras y en la estructura y composición de las frases. Hay que decir una vez más que, en teoría, este paralelismo no es una razón para abogar por la prioridad de Marcos. Pero inevitablemente llegaremos a esta conclusión, si comparamos los textos concretos en un *Synopticon,* como los de W. G. Rushbrooke o W. R. Farmer, que subrayan las coincidencias entre los evangelistas mediante el uso de diferentes colores. Cuando se examina el material de Marcos en cualquiera de las otras dos narraciones —Mateo y Lucas— no cabe más que una conclusión: no hay el menor indicio de que Marcos haya tomado determinados elementos de Mateo y Lucas y los haya esquematizado drásticamente. Es mucho más probable que haya sucedido al revés.

d) Otro punto que manifiesta la prioridad de Marcos con respecto a Lucas —o a Mateo— es el carácter más primitivo de la narración; lo que se ha llamado «el frescor detallista» del segundo evangelio. Esto hace referencia al elevado número de pormenores concretos y extraordinariamente expresivos que jalonan su narración, a sus asperezas gramaticales y estilísticas y a la presencia de un buen número de palabras que se han conservado en arameo. Sobre esta base, algunos comentaristas han pretendido atribuir a Marcos un mayor grado de historicidad; pero, francamente, no creo que esos detalles puedan justificar tal pretensión. *Tal vez* sugieran un carácter más primitivo del relato; pero no podemos pasar de ahí.

En su excelente análisis de este aspecto de la composición sinóptica, B. H. Streeter considera las diferencias que aparecen en Lucas —y en Mateo— como un esfuerzo por mejorar y depurar el estilo literario de Marcos. Streeter compara esas diferencias con las que existen entre el lenguaje oral y el lenguaje escrito. El propio B. C. Butler se vio obligado a reconocer que esta argumentación de Streeter iba orientada a «defender la teoría de la prioridad de Marcos, excluyendo cualquiera otra solución..., un argumento

que hay que tener muy en cuenta» (*The Originality of St. Matthew: A Critique of the Two-Document Hypothesis* [Cambridge 1951] p. 68). Ante tal cantidad de datos en este sentido, Butler intentó solucionar el problema abogando por la prioridad de Mateo. Las referencias que hace Marcos a los «recuerdos» de Pedro (cf. Mc 11,21) son una indicación bien clara de que Pedro «llevaba el Evangelio según Mateo como *vademécum*» de su predicación (*ibíd.,* p. 168). Sobre este punto Butler escribe lo siguiente: «Pedro utilizó el Evangelio según Mateo como base de sus 'catequesis'. Escogía algunos pasajes que correspondían a sus propios recuerdos y los explicaba a su aire; pero omitía los acontecimientos que habían ocurrido antes de que él se encontrara con el Señor y la mayor parte de los discursos del evangelio, porque no se prestaban a su propósito, ni él mismo podía ratificarlos con su propia experiencia personal. Para adaptar su predicación a los gustos de un auditorio pagano, tuvo que modificar muchos datos de su vademécum de origen judío palestinense» (*The Originality of St. Matthew,* pp. 168-169).

Esta explicación de Butler le obliga a introducir entre Mateo y Marcos un tercer elemento, un *predicador,* es decir, una fuente oral. Así logra explicar las anomalías señaladas por Streeter; pero tiene que ampliar los presupuestos de la teoría, sin una razón suficiente. La concepción de Butler plantea otras perplejidades; un ejemplo: la decisión de incluir una serie de aramaísmos, que no se encuentran en el Evangelio según Mateo, difícilmente habría podido ser, incluso para el mismo Pedro, la mejor manera de «adaptar su vademécum, de origen judío palestinense, a los gustos de un auditorio pagano».

El razonamiento de Streeter ha sido blanco de violentos ataques por parte de W. R. Farmer, que ha criticado su precipitada distinción entre lenguaje oral y lenguaje escrito, su idea de que el Evangelio según Marcos se escribió al dictado y la pretensión de que el carácter pintoresco de muchos detalles descriptivos indica necesariamente una composición más primitiva. Farmer sugiere que hay que pensar, más bien, en «lo que nos dicen los documentos antiguos sobre la tendencia de la primitiva comunidad a imprimir a la tradición un carácter más realista, a base de añadirle esos detalles tan circunstanciados». Por desgracia, esta afirmación resulta demasiado vaga; y, por otra parte, Farmer no da ningún dato sobre

esa clase de adiciones a las que se refiere. E. P. Sanders ha estudiado detenidamente el problema (*The Tendencies of the Synoptic Tradition* [SNTSMS 9; Cambridge 1969]). Pero el único resultado tangible de su investigación es una llamada a la prudencia: el criterio de los detalles comporta un riesgo de excesiva precipitación al establecer la relativa antigüedad de un determinado documento con respecto a otro (cf. *op. cit.,* p. 188). Su obra termina con un rotundo *non liquet:* «Hay ciertos criterios que son verdaderamente útiles para defender la prioridad de Marcos, pero hay otros que no lo son en absoluto. Tanto los partidarios de la prioridad de Mateo como los que defienden la prioridad de Lucas pueden encontrar en este tipo de análisis un fundamento para sus respectivas posiciones» (*op. cit.,* p. 267).

El libro de Sanders es verdaderamente importante; pero su objetivo es limitado, ya que su problemática no abarca toda la argumentación en favor de la prioridad de Marcos. Si realmente fuera así, tanto su llamada a la prudencia como su *non liquet* serían perfectamente válidos. Pero cuando a esas cuestiones se les añade el problema de la extensión, del orden narrativo, e incluso de la verbalización, la balanza de la crítica literaria se inclina decididamente a favor de un positivo influjo del Evangelio según Marcos sobre la narración evangélica de Lucas.

3. *Transposiciones lucanas del material de Marcos*

Son bien conocidas las siete grandes transposiciones que Lucas ha operado en la articulación narrativa de Marcos. A primera vista, puede parecer que ese fenómeno está en abierta contradicción con la tesis de que el Evangelio según Lucas respeta sustancialmente el orden del segundo evangelio. Sin embargo, todas esas transposiciones se pueden explicar perfectamente desde el punto de vista de la composición lucana; en cada una de ellas se puede descubrir una razón por la que Lucas ha operado el cambio.

1) El encarcelamiento de Juan Bautista (Mc 6,17-18) se retrotrae en el relato de Lucas (Lc 3,19-20), para poner fin a la actividad de Juan antes del ministerio público, e incluso antes del bautismo (!) de Jesús.

2) Lucas pone el episodio de Nazaret (cf. Mc 6,1-6) al comienzo de la actividad de Jesús en Galilea (Lc 4,16-30) con una intención programática; el episodio es una apretada concentración del tema del cumplimiento y, a la vez, un símbolo del rechazo de Jesús por parte de los judíos, que va a marcar todo su ministerio público.

3) La llamada de los cuatro primeros discípulos (Mc 1,16-20), transpuesta por Lucas a Lc 5,1-11, subraya el papel de Pedro, el pescador, y adquiere una colocación más plausible, desde el punto de vista psicológico, al insistir en la atracción que experimentan los discípulos con respecto a Jesús, después del primer período de la actividad ministerial del Maestro.

4) La referencia a la popularidad de Jesús rodeado de multitudes (Mc 3,7-12) y la elección de los Doce (Mc 3,13-19) aparecen en la composición de Lucas en orden inverso (Lc 6,12-16; Lc 6, 17-19); de esta manera, Lucas consigue una secuencia más lógica de los acontecimientos y presenta al auditorio que va a escuchar el discurso de la llanura (Lc 6,20-49).

5) La descripción de los auténticos familiares de Jesús (Mc 3, 31-35) viene, en el Evangelio según Lucas, después de la parábola del sembrador y su interpretación correspondiente (Lc 8,19-21); así puede iluminar la relación que se establece entre la palabra de Dios y los discípulos que saben escucharla.

6) La predicción que Jesús hace de su muerte durante la última cena (Mc 14,18-21) queda englobada, en Lucas, dentro del discurso de despedida (Lc 22,21-23), como parte de un horizonte más amplio, que se completa con una temática ulterior en tres tiempos (Lc 22,24-30.31-34.35-38).

7) Los diversos momentos de la comparecencia de Jesús ante el Sanedrín siguen un orden inverso en ambas narraciones. En Mc 14, lo primero es el interrogatorio de Jesús (Mc 14,55-64a), vienen luego los malos tratos (Mc 14,64b-65) y, finalmente, las negaciones de Pedro (Mc 14,66-72). En cambio, en Lc 22 lo primero de todo es la triple negación de Pedro (Lc 22,54c-62), a continuación los malos tratos (Lc 22,63-65) y, por último, el interrogatorio de Jesús (Lc 22,66-71). Queda así de manifiesto la intención lucana de ceñirse a una sola comparecencia de Jesús ante el

Sanedrín y concentrar en un relato seguido las peripecias de Pedro. Hay que notar la indicación de Mc 14,54 —a la que corresponde el comienzo de la narración lucana (Lc 22,54c-62)— que se recoge, después de Mc 14,55-65, en la narración de las negaciones de Pedro (Mc 14,66-72).

A estas grandes transposiciones se podría añadir otra de menor importancia. La parábola del grano de mostaza (Lc 13,18-19) parece que se ha desplazado de su lugar en Mc 4,30-32; pero normalmente se piensa que el pasaje lucano reproduce la formulación que esa parábola tenía en «Q». A propósito de Lc 17,1-3, véase nuestra «exégesis» de esa palabra de Jesús, en el comentario.

Hay notables diferencias en la explicación que de algunos de estos episodios dan autores como J. Jeremias, H. Schürmann y R. Morgenthaler. Según estos comentaristas, Lc 6,17-19 no se debe considerar como una verdadera transposición, sino más bien como una inserción de material procedente de Marcos en una fuente totalmente ajena al segundo evangelio. J. Jeremias y H. Schürmann piensan que el conjunto lucano que comienza en Lc 4,31 (= Mc 1,21) termina en Lc 6,11; de modo que Lucas ha omitido Mc 3, 7-30, y lo que anteriormente hemos llamado «interpolación menor» de Lucas comienza en Lc 6,12-16 —elección de los Doce— y se prolonga hasta Lc 8,3. Dentro de este bloque narrativo, Lucas habría intercalado el pasaje de Mc 3,7-12, convirtiéndolo en el texto actual de Lc 6,17-19. Igualmente, Lc 8,19-21 sería una inserción de Mc 3,31-35 en un conjunto narrativo procedente de Marcos, que comienza en Lc 8,4 y va hasta Lc 9,50. Este bloque corresponde a Mc 4,1-9,41, con la omisión lucana de Mc 6,45-8,26.

Piensan también estos autores que las primeras transposiciones que hemos enumerado anteriormente derivan del *Urlukas* —un hipotético «Lucas primitivo», llamado comúnmente «Proto-Lucas»— y no precisamente de Marcos. Al mismo tiempo, Jeremias y Schürmann postulan para el relato de la pasión una fuente particular de Lucas. Más adelante abordaremos esta problemática relacionada con las narraciones de la pasión. Dudo mucho que esta sección del Evangelio según Lucas derive de una fuente particular; aunque me inclino a admitir que tal o cual escena puede estar compuesta de materiales provenientes de «L». Gran parte de los razonamientos sobre las llamadas «transposiciones» dependen de la existencia de

un «Proto-Lucas» (= *Urlukas)*, del que hablaremos más adelante, en pp. 156-160. F. Neirynck ha hecho un excelente análisis de los argumentos que se aducen en contra de las «transposiciones»; por tanto, no veo la necesidad de repetirlos aquí. Básicamente, estoy de acuerdo con el enfoque de Neirynck a propósito de las transposiciones y del relato de la pasión.

El estudio de esas mismas transposiciones realizado por H. F. D. Sparks *(St. Luke's Transpositions:* NTS 3 [1956-1957] 219-223) se mueve en una problemática más amplia, que se extiende a las palabras lucanas y a su articulación en simples frases o en párrafos completos. Sparks no toca el punto de la transposición de episodios, pero ofrece un vasto horizonte para el estudio serio de los problemas planteados por esas transposiciones.

4. *Triple tradición: Convergencias de Mateo y Lucas en oposición a Marcos*

La grieta más importante que se puede descubrir en el armazón de la teoría de las dos fuentes es la convergencia de Mateo y Lucas contra la composición de Marcos, en los textos de triple tradición; son las llamadas «convergencias menores». Efectivamente, parece inexplicable que si Mateo y Lucas dependen de «Mc», como defiende la teoría, haya una serie de pasajes —y, por cierto, no unos pocos, que se podrían explicar como pura casualidad— en los que Mateo y Lucas coinciden entre sí, pero se oponen a Marcos. Ya hace tiempo, B. H. Streeter se dio cuenta de que aquí había un problema bastante serio *(The Four Gospels,* pp. 179-181; 293-331) y se propuso convertir la discusión de este punto en su quinta razón para defender la prioridad de Marcos. Este problema ha sido el blanco preferido de los ataques más acerados e insidiosos de los detractores de la teoría de las dos fuentes. En el estudio de E. P. Sanders sobre la sucesión de episodios *(The Argument from Order and the Relationship between Matthew and Luke:* NTS 15 [1968-1969] 249-261), muchas de sus observaciones recaen indirectamente sobre este aspecto. Para una visión complexiva de toda esta problemática, puede consultarse la voluminosa obra de F. Neirynck *The Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark, with a Cumulative List* (BETL 37; Gembloux 1974;

en colaboración con T. Hansen/F. Van Segbroeck). Además de pasar revista a las monografías sobre estas «convergencias menores», Neirynck da una lista completa de ellas, analiza minuciosamente los detalles de cada una y clasifica las coincidencias estilísticas, comparándolas con otros textos de la triple tradición.

En un comentario al Evangelio según Lucas no podemos detenernos a analizar este punto; se trata de un aspecto cuya importancia se ha exagerado indebidamente. Me limito a enumerar las principales secciones del Evangelio según Marcos omitidas conjuntamente por Mateo y Lucas; el lector puede acudir a las páginas precedentes, donde ya he discutido ese problema, o a la «exégesis» y las «notas» de los tomos II-IV de este comentario para los pasajes que ofrecen una mayor dificultad.

El problema se plantea en dos vertientes fundamentales: 1) secciones enteras del Evangelio según Marcos omitidas conjuntamente por Mateo y Lucas: Mc 1,1; 2,27; 3,20-21; 4,26-29; 7,2-4.32-37; 8,22-26; 9,29.48-49; 13,33-37; 14,51-52. Estos pasajes omitidos suman poco más de treinta versículos de ese evangelio; 2) palabras sueltas del texto de Marcos suprimidas o alteradas en Mateo y Lucas. Esas diferencias textuales no parecen atribuibles a una mera casualidad. La lista completa de todos estos fenómenos, como aparece en la obra de F. Neirynck, ocupa las páginas 55-195 del libro y cuenta 109 casos. Cf. también mi artículo *The Priority of Mark and the «Q» Source in Luke,* en *Jesus and Man's Hope,* ed. por D. G. Miller, 2 vols. (Pittsburgo 1970) vol. 1, 142-146.

5. *Presunto influjo de Mateo sobre Lucas*

Después de analizar el influjo del Evangelio según Marcos sobre la narración evangélica de Lucas vamos a estudiar ahora la procedencia de los restantes materiales lucanos que configuran el tercer evangelio. Nos referimos a la llamada «doble tradición», es decir, el material narrativo común a Lucas y a Mateo; en total, unos 230 versículos, que no se encuentran en el Evangelio según Marcos. La presencia de estos elementos comunes se puede explicar, teóricamente, de diversas maneras: Mateo pudo tomarlos de Lucas, o, al revés, Lucas los tomó de Mateo, o bien ambos dependen de una fuente común. Raro es el comentarista moderno que admita

como una hipótesis seria que Mateo utilizó el Evangelio según Lucas (cf. L. Vaganay, *Le problème synoptique,* Tournai 1954, pp. 294-295; para una posición más matizada, véase H. P. West, Jr.). Pero la hipótesis inversa sí que es más frecuente; de vez en cuando surgen investigadores que abogan por un influjo del Evangelio según Mateo sobre Lucas (por ejemplo, A. W. Argyle, B. C. Butler, W. R. Farmer, J. H. Ropes, E. P. Sanders, R. T. Simpson, A. Schlatter, W. Wilkens). Sería muy conveniente hacer un par de observaciones al respecto en orden a clarificar los puntos de partida para una discusión ulterior de esta problemática.

Hay muchas maneras de demostrar que Lucas no depende del Evangelio según Mateo:

a) No se pueden detectar en Lucas las adiciones típicas de Mateo en los textos de triple tradición. Entiendo por «adiciones» la formulación completa que da Mateo a muchos pasajes que tienen su correspondiente paralelo en el Evangelio según Mateo; por ejemplo, las cláusulas exceptivas en la prohibición del divorcio (Mt 19,9; cf. Mc 10,11, para cuyo estudio puede verse mi artículo en TS 37 [1976] 197-226), la promesa de Jesús a Pedro (Mt 16,16b-19; cf. Mc 8,29), el episodio de Pedro andando sobre el agua (Mt 14,28-31; cf. Mc 6,50) y las escenas típicas de Mateo en su relato de la pasión, especialmente el sueño de la mujer de Pilato (Mt 27,19) o el momento en el que el procurador se lava las manos (Mt 27,24). Cuando se estudian únicamente Mateo y Marcos, estos pasajes típicos de Mateo causan un verdadero problema: ¿son una adición efectuada por el propio Mateo, o hay que pensar que su ausencia en Marcos refleja una omisión deliberada por parte de este autor? Dado que todos estos episodios del Evangelio según Mateo parecen obedecer al mismo *patrón,* habría que decir, más bien, que se trata de verdaderas «adiciones». Pero la cuestión fundamental que se plantea consiste en explicar por qué Lucas no incluye en su propio relato estos episodios de Mateo —o al menos alguno de ellos— si es que realmente su narración depende del primer evangelio.

Ese par de ejemplos que acabamos de mencionar se refieren a versículos íntegros o a enteros pasajes. Pero el caso es que ese mismo fenómeno se puede ilustrar con una serie de pequeñas adiciones que Mateo introduce en el relato de Marcos y que no se

encuentran en los episodios correspondientes del Evangelio según Lucas:

Lc 3,22	Mt 3,17 (proclamación pública)	Cf. Mc 1,11
5,3	4,18 («llamamiento de Pedro»)	1,16
5,27	9,9 («Mateo»)	2,14
6,4-5	12,5-7 (arrancar espigas en sábado)	2,26-27
8,18b	13,12a («se le dará hasta que sobre»)	4,25
8,10-11	13,14 (cita de Is 6,9-10)	4,12
9,1-5	10,7 (cercanía del reino)	6,8-11
9,20b	16,16b (proclamación de Pedro: Jesús, «Hijo de Dios vivo»)	8,29b

En todos estos casos es difícil ver una razón que explique por qué Lucas habría de dar preferencia a la composición de Marcos —una formulación mucho más sencilla— si, como se supone, tenía a la vista el Evangelio según Mateo.

b) Este mismo razonamiento se puede aplicar a los pasajes de «doble tradición». Si Lucas tenía ante sus ojos la forma completa de las bienaventuranzas (Mt 5,3-10) o del padrenuestro (Mt 6,9-13), ¿por qué habría de reformular esos pasajes como en realidad lo hizo? (cf. Lc 6,20-21; 11,2-4).

c) ¿Qué le habría impulsado a desintegrar los discursos del Evangelio según Mateo? El caso más llamativo es el sermón de la montaña. Lucas incorpora sólo una parte de esa gran sección en su discurso de la llanura, mientras que el resto queda diseminado sin orden ni concierto a lo largo de su narración del viaje de Jesús desde Galilea a Jerusalén. Aun admitiendo que esa parte del tercer evangelio es muy importante desde el punto de vista de la composición, y que constituye, a su modo, un «mosaico» de elementos heterogéneos, no se puede negar que la tensión entre el contenido y la forma plantea, y siempre ha planteado, un problema difícil para el comentarista. ¿Por qué se habría atrevido Lucas —verdadero maestro del arte literario— a destruir la armonía de esa espléndida composición de Mateo que es el sermón de la montaña? Explíquese como se explique la narración lucana del viaje de Jesús a Jerusalén, es muy difícil aceptar que Lucas extrajo sus materiales de los discursos del Evangelio según Mateo.

d) A excepción de dos pasajes: predicación de Juan Bautista (Lc 3,7-9.17) y tentaciones de Jesús (Lc 4,2b-13), Lucas nunca

introduce pasajes de doble tradición en el contexto propio de Marcos, como lo hace Mateo. Si Lucas tenía presente el Evangelio según Mateo, del que extraía los materiales para su composición, ¿no debería manifestar por esa fuente el mismo respeto que demuestra por la otra, es decir, el Evangelio según Marcos? ¿No debería haber, por lo menos, algún caso aislado en el que ciertos pasajes de doble tradición aparecieran en el mismo contexto en que los pone la composición del Evangelio según Mateo? Esas frecuentes divergencias entre el orden que sigue Mateo y el que presenta la narración lucana es un punto crucial a la hora de emitir un juicio sobre el posible influjo de Mateo en la composición del relato evangélico de Lucas. Lo que realmente sugiere esta comparación es que Lucas no depende en absoluto de la composición de Mateo.

e) El análisis de los pasajes de doble tradición en Mateo y en Lucas arroja como balance que unas veces es Lucas y otras Mateo el que conserva lo que sólo se puede describir como el ambiente más primitivo de un determinado episodio; cf. L. Vaganay, *Le problème synoptique* (Tournai 1954) 295-299; B. H. Streeter, *The Four Gospels,* p. 183. Pues bien, si Lucas dependiera del Evangelio según Mateo, ¿cómo se podría explicar esa divergencia? La explicación más lógica es la hipótesis de que ambos evangelistas utilizaron una fuente común.

f) Si Lucas depende de Mateo, ¿cómo es que omite invariablemente ciertos elementos del primer evangelio en los episodios comunes, que no tienen paralelos en el Evangelio según Marcos, por ejemplo, en las narraciones de la infancia y de la resurrección?

Éstas son las principales razones que nos obligan a mantener la total inverosimilitud de que la narración evangélica de Lucas esté en clara dependencia del Evangelio según Mateo. Se podrían hacer otras muchas observaciones de detalle, pero creo que basta con lo que acabo de exponer; para un desarrollo ulterior del tema me remito a los estudios más exhaustivos de otros investigadores.

6. *Influjo de «Q» sobre Lucas*

El influjo que Lucas haya podido experimentar derivado de otra fuente escrita, aparte de «Mc», es una conclusión más difícil de

establecer. Todo se basa en una hipótesis que hace referencia a una realidad material puramente postulada y que nadie ha tenido ante sus ojos o entre sus manos. Pero esto no quiere decir que se trate de «una hipótesis puramente gratuita e inválida»; cf. B. C. Butler, *The Originality of St. Matthew: A Critique of the Two-Document Hypothesis* (Cambridge 1951) 170, o de «una nebulosa, un antojo, una utopía»; cf. S. Petrie, *«Q» Is Only What You Make It:* NovT 3 (1959) 28-33.

La principal razón para postular que Lucas depende de una fuente griega, distinta del Evangelio según Marcos, es la extraordinaria semejanza que tienen unos 230 versículos comunes al primer evangelio y al tercero (Mt y Lc). Siendo esto así, «Q» representa una parte muy notable de la tradición evangélica, que no se encuentra en el Evangelio según Marcos; por eso se considera a este escrito como la fuente de la «doble tradición».

Ya hemos expuesto la serie de motivos que nos llevan a rechazar un posible influjo del Evangelio según Mateo sobre Lucas. Ahora no nos queda más que abordar un estadio ulterior de la reflexión y proponer nuevas razones para postular una fuente común a estas dos narraciones evangélicas.

Como ya hemos indicado antes, es curioso que ningún pasaje de doble tradición, excepto Lc 3,7-9 y Lc 4,2-13, ocupe el mismo lugar, dentro de la secuencia establecida por Marcos, en el primero y en el tercer evangelio.

Las razones para defender que Lucas depende de «Q» son de índole muy diversa:

a) Hay textos capitales en Mateo y en Lucas que tienen una formulación tan semejante —a veces, incluso literalmente idéntica—, que resulta difícil explicar esa coincidencia si no es mediante esta hipótesis. Todos esos textos no aparecen en Marcos. Por otra parte, el efecto refractivo, propio de la tradición oral, nos llevaría a esperar una mayor diversificación en las formulaciones, si es que realmente esos textos derivan de la tradición. Véanse, por ejemplo, los siguientes:

Mt 3,7b-10 — Lc 3,7b-9 (discurso de Juan Bautista; de sesenta y tres palabras en Mateo y sesenta y cuatro en el relato de Lucas, sesenta son

	iguales en ambos; las diferencias son mejoras estilísticas de Lucas: *arxēsthe* en vez de *doxēte;* una adición semi-adverbial *[kai];* en dos palabras usa el plural en vez del singular)
Mt 6,24 — Lc 16,13	(máxima sobre «servir a dos señores»; de veintiocho palabras, veintisiete son idénticas; Lucas añade *oiketēs)*
Mt 7,3-5 — Lc 6,41-42	(sobre los juicios estimativos; de sesenta y cuatro palabras, cincuenta son idénticas).
Mt 7,7-11 — Lc 11,9-13	(eficacia de la oración; de setenta y cuatro palabras, cincuenta y nueve son idénticas; Lucas añade un tercer ejemplo de oración fundamental)
Mt 11,4-6.7b-11 — Lc 7,22-23.24b-28	(respuesta de Jesús al Bautista y testimonio de Jesús sobre Juan; de ciento veintiuna palabras, cien son idénticas)
Mt 8,20 — Lc 9,58	(«las zorras tienen madrigueras»; de veintiséis palabras, veinticinco son idénticas)
Mt 11,21-23 — Lc 10,13-15	(recriminación contra las ciudades de Galilea; de cuarenta y nueve palabras, cuarenta y tres son idénticas)
Mt 11,25-27 — Lc 10,21-22	(exclamación de alabanza al Padre; de sesenta y nueve palabras, cincuenta son idénticas)
Mt 12,43-45 — Lc 11,24-25	(vuelta del espíritu inmundo; de sesenta y una palabras, cincuenta y tres son idénticas)
Mt 23,37-38 — Lc 13,34-35	(lamento por Jerusalén; de cincuenta y cinco palabras, cuarenta y seis son idénticas)
Mt 24,45-51 — Lc 12,42b-46	(exhortación a la vigilancia; de ciento cuatro palabras, ochenta y siete son idénticas)

Podría parecer que en los pasajes enumerados hay algunas diferencias verdaderamente notables, pero la mayor parte de ellas no son más que variaciones estilísticas; por ejemplo, la eliminación por parte de Lucas del *kai* paratáctico, que estaba en «Q» y que Mateo ha conservado.

b) Difícilmente se puede atribuir a mera casualidad que materiales de «Q» utilizados por ambos evangelistas e insertados en un contexto absolutamente distinto en cada uno de los dos evangelios —¡después del episodio de las tentaciones!— dibujen una secuencia fundamentalmente idéntica en ambas narraciones. Sería absurdo imputar este fenómeno únicamente a la tradición oral.

La única explicación lógica de un hecho como éste es la existencia de una fuente griega común a ambos evangelistas. La mayor parte del material proveniente de «Q» se encuentra, en el Evangelio según Mateo, en los cinco grandes discursos (Mt 5,1-7,27; 10,5-42; 13,3-52; 18,3-35; 23,2-25,46); en cambio, en Lucas aparece principalmente en las que hemos llamado sus «interpolaciones», tanto en la mayor como en la menor (Lc 9,51-18,14; 6,20-8,2). Ante este fenómeno, difícilmente se podría esperar que la secuencia que los materiales tenían en «Q» haya sido más o menos reproducida tanto en el Evangelio según Mateo como en el Evangelio según Lucas. Sin embargo, se pueden descubrir ciertas huellas de ese paralelismo. De hecho, tanto en Mateo como en Lucas la secuencia de las secciones más importantes que encabezan y cierran la lista que hemos ofrecido tienen una semejanza extraordinariamente llamativa. Las numerosas divergencias de las secciones centrales afectan, por lo general, a algunos dichos breves y aislados, que bien pudieran ser reelaboraciones de uno u otro de los evangelistas, por diversos motivos de orden narrativo.

Ofrecemos a continuación una lista de los pasajes de «Q», que manifiesta residuos de una secuencia común y que, por consiguiente, aboga por la existencia de una verdadera composición de materiales, anterior a su utilización por Lucas o por Mateo.

Orden de Lucas	Núm. de vv. en Lc	Caps. y vv. en Lucas	Título del episodio	Caps. y vv. en Mateo	Orden de Mateo
1	3	3,7-9	predicación del Bautista, A	3,7b-10	1
2	2	3,16b-17	predicación del Bautista, B	3,11-12	2
3	12	4,2b-13	tentaciones de Jesús	4,2b-11a	3
4	4	6,20-23	bienaventuranzas	5,3.6.4. 11-12	4

Orden de Lucas	Núm. de vv. en Lc	Caps. y vv. en Lucas	Título del episodio	Caps. y vv. en Mateo	Orden de Mateo
5	7	6,27-33	amor a los enemigos, A	5,44.39-42. 46-47	9
6	2	6,35b-36	amor a los enemigos, B	5,45.48	10
7	2	6,37a.38b	juzgar, A	7,1-2	16
8	1	6,39bc	juzgar, B	15,14b	46
9	3	6,40-42	juzgar, C	10,24-25; 7,3-5	29.17
10	3	6,43-45	fruto y calidad	7,16-20 (cf. 12,33-35)	20
11	4	6,46-49	escuchar y practicar la palabra	7,21.24-27	22
12	10	7,1b-10	curación del siervo del centurión	8,5-10.13	23
13	6	7,18-23	pregunta de Juan Bautista	11,2-6	35a
14	5	7,24-28	testimonio de Jesús sobre el Bautista	11,7-11	35b
15	5	7,31-35	Jesús condena la generación presente	11,16-19	37
16	4	9,57-60	tres posibles discípulos	8,19-22	25
17	11	10,2-12	misión de los Setenta	9,37-38. 10,7-16	26-27
18	3	10,13-15	recriminación de ciudades de Galilea	11,21-23	38
19	1	10,16	discípulos como representantes de Jesús	10,40	34
20	2	10,21-22	exclamación de alabanza al Padre	11,25-27	39
21	2	10,23-24	«dichosos» los discípulos	13,16-17	43
22	3	11,2-4	Padrenuestro	6,9-13	11
23	5	11,9-13	eficacia de la oración	7,7-11	18
24	10	11,14-23	controversia sobre Belzebú	12,22-30	40
25	3	11,24-26	vuelta del espíritu inmundo	13,43-45	45
26	4	11,29-32	signo de Jonás	12,38-42	42
27	3	11,33-35	máximas sobre la luz	5,15 6,22-23	6.13

Orden de Lucas	Núm. de vv. en Lc	Caps. y vv. en Lucas	Título del episodio	Caps. y vv. en Mateo	Orden de Mateo
28	14	11,39-52	invectiva contra los fariseos	23,25-26. 23.6-7. 4.29-30	52
29	8	12,2-9	pronunciarse por Jesús sin miedo	10,26-33	30
30	1	12,10	el Espíritu Santo, A	12,32	41
31	2	12,11-12	el Espíritu Santo, B	10,19-20	28
32	10	12,22b-31	preocupación por los bienes terrenos	6,25-33	15
33	2	12,33-34	tesoro en el cielo	6,19-21	12
34	7	12,39-40. 42b-46	vigilancia y fidelidad	24,43-51	58
35	3	12,51-53	enigma de la misión de Jesús	10,34-36	31
36	2	12,58-59	avenencia con el contrincante	5,25-26	7b
37	4	13,18-21	parábolas del grano de mostaza y de la levadura	13,31-33	44
38	5	13,24-29	el reino: los de dentro y los de fuera	7,13-14; 25,10-12; 7,22-23; 8,11-12	19.59 21.24
39	2	13,34-35	lamento por Jerusalén	23,37-39	53
40	6	14,16-21	parábola del gran banquete	22,2-10	51
41	2	14,26-27	condiciones para ser discípulo	10,37-38	32
42	2	14,34-35	parábola de la sal	5,13	5
43	4	15,4-7	parábola de la oveja perdida	18,12-14	48
44	1	16,13	criados y amos	6,24	14
45	2	16,16-17	dos máximas sobre la ley	11,12-13; 5,18	36.7a
46	1	16,18	divorcio	5,32	8
47	2	17,3b-4	perdón	18,21-22	49
48	2	17,5-6	fe como un grano de mostaza	17,20	47
49	2	17,23-24	los días del Hijo de hombre, A	24,26-27	54

Orden de Lucas	Núm. de vv. en Lc	Caps. y vv. en Lucas	Título del episodio	Caps. y vv. en Mateo	Orden de Mateo
50	2	17,26-27	los días del Hijo de hombre, B	24,37-38	56
51	2	17,33	los días del Hijo de hombre, C	10,39	33
52	2	17,34-35	los días del Hijo de hombre, D	24,40-41	57
53	1	17,37	los días del Hijo de hombre, E	24,28	55
54	13	19,13. 15b-24.26	parábola de las onzas	24,14-30	60
55	2	22,28b.30b	pasado y futuro de los discípulos	19,28	50

c) La tercera razón fundamental para postular una fuente «Q» es la presencia de «duplicados» en la narración evangélica de Lucas. Baste, por el momento, esta breve indicación del fenómeno; más adelante ya lo estudiaremos detenidamente.

El problema más escabroso que nos plantea este postulado, es decir, la existencia de la fuente «Q», es que nadie ha visto jamás ese documento. Las tentativas de rastrear su contenido a partir de los Evangelios según Mateo y según Lucas no han sido siempre absolutamente satisfactorias. Sin embargo, los datos que acabamos de presentar manifiestan que «Q» no es «una pura arbitrariedad», a pesar de los ataques de S. Petrie en *«Q» Is Only What You Make It:* NovT 3 (1959) 28-33. La convergencia de innumerables investigadores es realmente impresionante. Puede ser que nunca haya existido como unidad literaria independiente, a la manera de Marcos («Mc»), y éste puede ser el motivo por el que resulta tan extraordinariamente difícil asegurar que algunos pasajes de los que hemos enumerado hace un momento hayan pertenecido realmente a «Q».

Otra dificultad consiste en establecer la proporción de trabajo redaccional que hay que atribuir a Mateo y a Lucas. No podemos entrar aquí en una discusión pormenorizada de esta vertiente de la problemática; lo iremos haciendo en el comentario, a medida que se presente la necesidad. Pero, mientras tanto, podemos entresacar de la lista anterior al menos cuatro pasajes en los que la re-

dacción lucana —o la de Mateo— tiene mucho que ver con materiales que no pueden provenir más que de «Q»: Lc 13,25-29; 14,16-21; 15,4-7; 19,13-26.

Mucho más problemáticos son Lc 10,25-28; 12,54-56 y 13, 22-23. Posiblemente habrá que considerarlos como provenientes de «L» o como una composición personal de Lucas. Ya lo discutiremos en el comentario.

Algunos investigadores han propuesto la idea de que «Q» existía en diversas formas; y ésas son las que utilizaron Mateo y Lucas, con independencia uno de otro; cf. C. K. Barrett: ExpTim 54 (1942-1943) 320-323; W. Bussmann, *Synoptische Studien* (Halle an d. S. 1925-1931) vol. 2, pp. 110-156. Se ha dicho también que «Q» representa únicamente diversos estratos de tradición que existían en forma oral, catequética o litúrgica; cf. J. Jeremias, *Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle Q:* ZNW 29 (1930) 147-149. Pero todas estas sugerencias son, en realidad, pura especulación y no explican las expresiones literalmente iguales con las que Mateo y Lucas reproducen muchos pasajes de «Q». Como indicaré más adelante, la fuente «L» es, en mi opinión, fundamentalmente oral; pero no acabo de ver con claridad que ésta haya sido también la situación con respecto a la fuente «Q».

Una de las objeciones más frecuentes que se han presentado contra «Q» deriva de los contenidos que se le atribuyen. Casi todo el material consiste en «dichos» de Jesús y apenas tiene episodios narrativos —por ejemplo, las tentaciones de Jesús, la curación del siervo del centurión, el incidente de los discípulos de Juan Bautista—, pero, sobre todo, falta el relato de la pasión. Esta última laguna se ha considerado como capital, ya que parece inconcebible que la comunidad cristiana primitiva haya compuesto una narración evangélica que no incluya la proclamación kerigmática del acontecimiento salvífico por excelencia. Sin embargo, esta objeción nace de un prejuicio de la mentalidad moderna sobre lo que realmente tiene que ser el evangelio. Prescindiendo de las posturas que cada uno pueda adoptar con respecto al origen de los «dichos» que se atribuyen a Jesús en el escrito copto llamado *Evangelio según Tomás* —si provienen de los evangelios canónicos, de fuentes gnósticas o de una antigua tradición independiente (tal vez, oral)—, el hecho verdaderamente significativo es que esta composición recibió en la Antigüedad el nombre de «evangelio»

(*peuangelion pkata Thōmas,* como se dice al final del texto, a modo de colofón). Más adelante trataré otros aspectos de este escrito.

A excepción de un par de secciones, que contienen algunos elementos narrativos —por ejemplo, los nn. 16.20—, el resto no es más que una colección de «dichos» o «máximas» (*šache*) atribuidos a Jesús y fuera de cualquier otro contexto que no sea única y exclusivamente una pregunta dirigida al Maestro. El hecho más sorprendente es la ausencia del relato de la pasión. Por otra parte, es bien sabido que el texto copto es una traducción de un antiguo evangelio escrito originalmente en griego —del que aún se conservan algunos fragmentos—, y que reproducía una serie de *logoi* pronunciados por el mismo Jesús. Cf. mi artículo *The Oxyrhynchus «Logoi» of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas:* ESBNT 355-433, espec. 418-419.

Finalmente no estará de más recordar que en los evangelios sinópticos hay datos de una superposición de materiales procedentes de «Mc» y de «Q». Puede ser que ciertos episodios o determinados dichos de Jesús tuvieran cabida en ambas fuentes. Hay casos en los que se puede comprobar que simplemente se han yuxtapuesto materiales de las dos fuentes; por ejemplo, en la predicación de Juan Bautista y en las tentaciones de Jesús. Pero en otros parece que Lucas y Mateo han preferido escoger un pasaje de «Q» en vez de reproducir la formulación de ese episodio en Marcos («Mc»); por ejemplo, la parábola del grano de mostaza (Lc 13, 18-19) y la parábola de la levadura (Lc 13,20-21). Este último punto está relacionado con la cuestión de las convergencias entre Mateo y Lucas en oposición a Marcos, en los textos de «triple tradición».

7. *Duplicados en el Evangelio según Lucas*

En la tradición sinóptica se entiende por «duplicado» la doble narración de un mismo episodio en un determinado evangelio. Especificando más la definición, «duplicado» es un episodio que se narra dos veces en el Evangelio según Mateo y en el Evangelio según Lucas cuando se trata de textos de doble o triple tradición o cuando el pasaje pertenece a una de esas dos tradiciones y, al

mismo tiempo, a la fuente particular de cada evangelista. En este sentido estricto, pasajes como Mc 6,35-44 y Mc 8,19 —alimento para cinco mil o para cuatro mil personas (= multiplicaciones de los panes)—, aunque a veces se les considera como «duplicados», no lo son en realidad porque aparecen sólo en una tradición. El fenómeno de los duplicados se ha esgrimido como argumento para defender que Lucas depende de la fuente «Q»; se los considera como un argumento adicional, que confirma la validez del postulado.

Pero la cuestión de los duplicados en el Evangelio según Lucas es bastante compleja; por eso voy a exponer brevemente de qué se trata. Por una parte, hay casos en los que se ve con toda claridad que Lucas ha heredado un pasaje de la fuente «Mc» y el otro lo ha tomado de «Q» o, con menor frecuencia, de su fuente particular («L»). Por otra parte, también hay casos en que resulta no menos evidente su firme propósito de evitarlos; lo que se ha llegado a considerar como su «horror a los duplicados» (*Dublettenfurcht:* W. Bussmann).

En el Evangelio según Lucas se pueden encontrar los duplicados siguientes:

	Derivados de «Mc»	*Derivados de «Q»*
1.	Lc 8,8c (= Mc 4,9 y 4,23)	Lc 14,35 (= Mt 11,15; 13,9)
2.	Lc 8,16 (= Mc 4,21)	Lc 11,33 (= Mt 5,15)
3.	Lc 8,17 (= Mc 4,22)	Lc 12,2 (= Mt 10,26)
4.	Lc 8,18 (= Mc 4,25)	Lc 19,26 (= Mt 25,29)
5.	Lc 9,3.4.5 (= Mc 6,8.10.11)	Lc 10,4.5.7.10.11 (= Mt 10,10.11. 12.14)
6.	Lc 9,23-24 (= Mc 8,34-35)	Lc 14,27; 17,33 (= Mt 10,38-39)
7.	Lc 9,26 (= 8,38)	Lc 12,8-9 (= Mt 10,32-33)
8.	Lc 9,48 (= Mc 9,37)	Lc 10,16 (= Mt 10,40) (?)
9.	Lc 20,46 (= Mc 12,38-39)	Lc 11,43 (= Mt 23,6-7)
10.	Lc 21,14-15 (= Mc 13,11)	Lc 12,11-12 (= Mt 10,19-20)
11.	Lc 21,18 (probablem.: «L»).	Lc 12,7 (= Mt 10,30)
12.	Lc 18,14b (probablem.: «L»)	Lc 14,11 (= Mt 18,4; 23,12)

Lo que más llama la atención en la mayoría de estos pasajes es que forman parte de una unidad derivada de fuentes prelucanas. Como ha indicado H. Schürmann, *Die Dubletten im Lukasevangelium:* ZKT 75 (1953) 338-345; reproducido en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düs-

seldorf 1968) 276, «Lucas no tiene la intención de narrar dos veces el mismo acontecimiento; a lo sumo, acepta los duplicados en determinadas ocasiones, según las exigencias de su peculiar modo de composición esquemática». El único que resulta un tanto problemático es el pasaje que encabeza la lista precedente, debido a esa máxima aislada: «¡El que tenga oídos para oír, que oiga!» Otra de las razones que aduce Schürmann para explicar la presencia de duplicados en el segundo evangelio es la negligencia de Lucas (*ibíd.*, p. 277). Es posible que sea así, pero no siempre está claro. De todos modos, esa explicación concuerda perfectamente con la deliberada aversión de Lucas a toda clase de duplicados que hubiera podido encontrar en sus fuentes.

Un examen de los pasajes que ofrecemos a continuación bastará para convencernos de este modo de proceder:

1. Mc 4,23 (oídos para oír)	Nótese Lc 8,17; cf. Lc 8,8b («Mc»)
2. Mc 4,24b (medida)	Nótese Lc 8,18; cf. Lc 6,38 («Q»)
3. Mc 8,1-9 (segunda multiplicación de los panes)	Cf. «Omisión mayor» de Lucas; cf. Lc 9,12-17 («Mc»)
4. Mc 10,31 (últimos que serán primeros)	Nótese Lc 18,30; cf. Lc 13,30 («L»)
5. Mc 12,28-34 (el principal mandamiento)	Nótese Lc 20,40; cf. Lc 10,25-28 («L»)
6. Mc 13,15-16 (quien esté en la azotea, cuando venga el fin)	Nótese Lc 21,24; cf. Lc 17,31 («L»; o, ¿no será «Mc», mediante una anticipación?)
7. Mc 13,21-23 (el colmo de la angustia)	Nótese Lc 21,24; cf. Lc 17,23-24 («Q»)
8. Mc 13,33-36 (fin del discurso escatológico)	Nótese Lc 21,33; cf. Lc 12,35-40 («Q»)
9. Mc 14,3-9 (unción en Betania)	Nótese Lc 22,2; cf. Lc 7,36-50 («L»)

Todos estos pasajes son ejemplos claros de que Lucas ha omitido una serie de detalles procedentes de Marcos («Mc»), por la simple razón de que ya ha utilizado anteriormente algo semejante. Schürmann ha examinado con mucho detenimiento estos pasajes, *Die Dublettenvermeidungen im Lukasevangelium:* ZKT 76 (1954) 83-93; reproducido en la obra antes indicada (pp. 279-289), y sus conclusiones son, por lo general, fácilmente aceptables. Lo que no me acaba de satisfacer es considerar la omisión de Mc 6,1-6 (visita a Nazaret; cf. Lc 4,16-24) y de Mc 6,17-29 (prisión y muerte de Juan Bautista; cf. 3,19-20) únicamente como ejemplos de la ten-

dencia de Lucas a evitar toda clase de duplicados. Más bien creo que se trata de verdaderas transposiciones de información procedente de Marcos. Por último, dudo que sea exacto pensar que Lucas haya omitido el pasaje de Mc 9,8b-13 —el episodio que sigue a la transfiguración— por considerarlo un duplicado de Lc 9,8-19, que corresponde a Mc 6,15-16.30-44; 8,27b-29.

8. *Influjo de fuentes particulares*

En el Evangelio según Lucas, el material procedente de «Mc» o de «Q» abarca, más o menos, dos tercios de toda la narración evangélica. ¿Y el otro tercio restante? No es fácil explicar el origen de estos materiales. Naturalmente, la respuesta más fácil es atribuir todo lo que no procede de «Mc» o de «Q» a la fuente particular de Lucas, que por razones de pura utilidad designamos con la sigla «L». Pero la cosa no es tan sencilla. En el caso de «Q» no era difícil demostrar una serie de coincidencias —alguna que otra vez, muy notables— entre Mateo y Lucas, y un cierto orden global de los materiales, que daba pie para postular una fuente griega, de donde derivan los episodios de doble tradición. Pero si examinamos atentamente los materiales propios de Lucas, en primer lugar, no hay ninguna razón que haga pensar en una fuente escrita. De hecho, no se puede excluir que Lucas haya compuesto personalmente esos pasajes, utilizando su propio talento para formular una serie de datos fácticos —por ejemplo, Lc 3,1-3—, para componer sus propias transiciones y los frecuentes sumarios de su obra, e incluso para crear escenas, como Lc 24,50-53. Esto es lo que llamamos «composición» lucana; es decir, una actividad creativa del propio narrador, que no tiene por qué depender de fuentes —orales o escritas— y que no se puede reducir a un mero trabajo de redacción o adaptación de materiales preexistentes. En infinidad de casos, la «composición», es decir, la creatividad lucana es evidente, porque el estilo literario lleva el cuño de Lucas.

Éste es el problema fundamental que se nos plantea a estas alturas del estudio de la composición del Evangelio según Lucas. Inmediatamente voy a dar una lista de los pasajes que, en mi opinión, derivan de la fuente «L». Hay que entender esa «fuente» en un sentido amplio, como documento escrito o como tradición

oral; pero en ningún caso se puede equiparar esa «fuente» a las dos fundamentales: «Mc» y «Q». El problema es el siguiente: ¿cómo se puede tener seguridad de que estos materiales derivan realmente de «L», y no se deben, más bien, a una composición personal del propio Lucas? La respuesta es bien sencilla: imposible saberlo. En la lista que doy a continuación, cuando mis dudas son particularmente serias, añado entre paréntesis un signo interrogativo después de la cita correspondiente. Hay que notar que, en las narraciones de la infancia, el material atribuible a «L» es realmente mínimo.

Pasajes atribuibles a «L»

1,5-2,52	relatos de la infancia; al menos, una buena parte (cf. comentario)
3,10-14	predicación de Juan Bautista
3,28-38 (?)	genealogía de Jesús
4,17-21.23.25-30 (?)	visita de Jesús a Nazaret
5,4-9a	la pesca
5,39	vino añejo y vino nuevo
7,12-17	resurrección del hijo de la viuda de Naín
8,1-3 (?)	las mujeres de Galilea que iban en compañía de Jesús
9,52-55	viaje a Jerusalén: los samaritanos se niegan a recibir a Jesús
9,61-62	despido de un posible discípulo
10,17-20	vuelta de los setenta (y dos) discípulos
10,25-28	el mandamiento para heredar la vida eterna
10,29-37	parábola del buen samaritano
10,38-42	Marta y María
11,1 (?)	circunstancias del «Padrenuestro»
11,5-8	parábola del amigo pertinaz
11,27-28	los verdaderamente «dichosos»
12,1	la levadura de los fariseos
12,13-15	advertencia sobre la avaricia
12,16-21	parábola del rico necio
12,35-38	vigilancia
12,47-48	premio del criado fiel
12,49	misión de Jesús
12,54-56	los signos de los tiempos
13,1-9	enmendarse a tiempo: parábola de la higuera estéril
13,10-17	cura en sábado a una mujer encorvada
13,31-33	intención de Herodes de matar a Jesús; Jesús sigue su viaje de Galilea a Jerusalén
14,1-6	Jesús cura a un enfermo de hidropesía
14,7-14	máximas sobre los modales en la mesa

14,28-32	condiciones para ser discípulo
15,8-10	parábola de la moneda perdida
15,11-32	parábola del hijo pródigo
16,1-8a	parábola del administrador desaprensivo
16,8b-12	dos aplicaciones de la parábola
16,14-15	reprobación de la avaricia de los fariseos
16,19-31	parábola del rico y Lázaro
17,7-10	criados que están en su puesto
17,12-19	Jesús cura a diez leprosos
17,20-21	la llegada del reino de Dios
17,28-32	los días del Hijo del hombre
18,1-8	parábola del juez injusto
18,9-14	parábola del fariseo y el publicano
19,1-10	Zaqueo
19,39-40	respuesta a los fariseos
19,41-44	lamento por Jerusalén
20,18	dureza de la piedra
21,18.21b.22.24 (?)	destrucción de Jerusalén
21,34-36	vigilancia
21,37-38 (?)	actividad de Jesús en Jerusalén
22,15-18.19c-20	última cena
22,27	¿quién es más importante: el que está a la mesa o el que sirve?
22,31-32	predicación de las negaciones de Pedro
22,35-38	las dos espadas
22,63-71 (?)	malos tratos e interrogatorio de Jesús
23,6-12	Jesús enviado a Herodes
23,13-16	sentencia de Pilato
23,27-32	camino hacia la cruz
23,35a.36-37	testigos de la crucifixión
23,39b-43	dos malhechores crucificados con Jesús
23,46.47b-49	muerte de Jesús
23,56	las mujeres preparan aromas, antes del sábado
24,13-35	aparición de Jesús en el camino de Emaús
24,36-43	aparición de Jesús a los discípulos en Jerusalén
24,44-49	últimas recomendaciones de Jesús

Sería demasiado ingenuo atribuir a todos estos materiales derivados de «L» un origen exclusivamente oral. La afirmación lucana de que su relato evangélico depende de «los testigos oculares y servidores de la palabra» (Lc 1,1) no implica necesariamente ese presupuesto. Con mucha frecuencia se ha postulado una fuente escrita, en particular para las narraciones de la pasión. Personalmente, soy bastante escéptico en este punto. Pero no voy a entrar ahora en disquisiciones concretas; ya lo haré más adelante, en la introduc-

ción a los últimos capítulos del evangelio, en el tomo IV del presente comentario.

Podríamos preguntarnos, además, si «L» —en el caso de que no suponga necesariamente un documento escrito— depende del testimonio de una sola persona o si implica una pluralidad de testigos. Francamente, no se puede afirmar nada a este respecto con absoluta seguridad. Por mi parte, prefiero considerar a «L» como una fuente —o fuentes— que Lucas habría utilizado para recabar diversas informaciones sobre la personalidad de Jesús, como pervivían en el recuerdo de la primitiva comunidad cristiana. En mi opinión, esto responde perfectamente a la expresa afirmación del prólogo: «después de investigarlo todo cuidadosamente desde los orígenes» (Lc 1,3).

Naturalmente, hay muchos versículos del tercer evangelio que se deben a una composición personal del propio Lucas; ya lo indicaremos oportunamente en el comentario, cuando sea el caso. Se trata de versículos compuestos expresamente para presentar la figura de Jesús y su continuación en la comunidad cristiana desde el punto de vista particular de Lucas. De todos modos, hay que distinguir entre «composición» y «redacción», según ya indiqué. Entiendo por «redacción» los retoques o modificaciones introducidos por Lucas en los materiales heredados de sus propias fuentes. Ambos tipos de actividad literaria contribuyen, cada uno a su modo, a configurar la imagen lucana de la personalidad de Jesús; y resulta verdaderamente difícil determinar cuál de estas dos actividades es más importante. Con todo, hay suficientes razones para considerarlas como actividades distintas.

Sobre los esfuerzos de E. Schweizer para individuar en los escritos lucanos una fuente de carácter «hebreo», cf. nuestras reflexiones en pp. 195, 201-204.

9. *Lucas y el Evangelio según Tomás*

En las últimas décadas se ha vuelto a suscitar la problemática de las fuentes del Evangelio según Lucas, con referencia a un escrito de carácter apócrifo: el *Evangelio según Tomás.* En diciembre de 1945 se descubría en Nag Hammadi (Egipto) un manuscrito copto de ese evangelio. Desde entonces, la posible relación de este escrito

apócrifo con las narraciones evangélicas del Nuevo Testamento ha cobrado viva actualidad. ¿Se puede establecer algún tipo de parentesco entre esa colección de 114 máximas atribuidas a Jesús y las fuentes «Q» o «L»?

Los escritos de Hipólito de Roma y de Orígenes de Alejandría nos informan de la existencia de un evangelio apócrifo, llamado *Evangelio según Tomás;* incluso hay algunos Padres de la Iglesia que llegan a citar máximas de dicho apócrifo. El manuscrito copto procedente de los descubrimientos de Nag Hammadi es, más o menos, de finales del siglo IV d. C. Se trata de una traducción de un original griego, como se ve claramente no sólo por las palabras conservadas en esa lengua en el texto copto, sino también por los fragmentos de tres copias del original, descubiertas a principios de siglo en Oxyrhynchus, también en Egipto. Son los papiros «Oxyrhynchus» 1, 654, 655, que conservan —total o parcialmente— la formulación griega de dieciocho máximas de las 114 que contiene el manuscrito copto. La fecha que se atribuye normalmente a estas copias es hacia la primera mitad del siglo III d. C., pero el original podría haberse escrito a finales del siglo II d. C. Una comparación del texto griego con la versión copta puede verse en mi artículo *The Oxyrhynchus «Logoi» of Jesus and the Coptic Gospel according to Thomas:* ESBNT 355-433.

A pesar del entusiasmo inicial provocado por el reciente descubrimiento, de las 114 máximas que se atribuyen a Jesús en la traducción copta del *Evangelio según Tomás,* ninguna coincide exactamente con los dichos de Jesús que nos transmiten los evangelios sinópticos tanto en su original griego como en las diversas traducciones coptas; la que más se acerca es la máxima n. 34 (cf. Mt 15,14b). Sin embargo, hay una serie de máximas que guardan una cierta relación con algunos dichos de Jesús tal como nos los ha conservado la tradición sinóptica; otras, en cambio, suenan claramente a lenguaje gnóstico y, de esta manera, ponen de manifiesto su origen más bien tardío, y hay otras que no tienen la más mínima semejanza con la tradición sinóptica, ni conservan huellas de fraseología gnóstica. Las dos últimas categorías carecen de interés para nuestro estudio; pero la primera sí que ha levantado una serie de discusiones en torno a una posible relación entre el Evangelio de Tomás y los evangelios sinópticos. ¿En qué consiste esa relación, especialmente por lo que se refiere al Evangelio según Lucas?

Antes de enfrascarnos en la discusión de las posibles correspondencias, parece conveniente ofrecer una lista de los pasajes de este evangelio que tienen cierta semejanza con el de Tomás. En la lista que doy a continuación enumero única y exclusivamente los episodios que tienen un notable paralelismo; las meras resonancias de determinadas frases del Evangelio según Lucas quedan totalmente eliminadas. Hay muchas máximas en las que se puede percibir un cierto eco de la tradición sinóptica; y en algunos casos resulta verdaderamente difícil precisar cuál de las tres narraciones evangélicas ha podido originar la máxima en cuestión, o con cuál de ellas está en más estrecho paralelismo (por ejemplo, Lc 2,49 y la máxima n. 61; Lc 9,46 y la n. 12; Lc 10,22 y la n. 61b; Lc 11,19 y máxima n. 92; Lc 12,35.37 y la n. 103; Lc 12,39 y nn. 21.103; Lc 13,30 y la máxima n. 4). Entre los episodios que se prestan a un estudio serio, propongo los siguientes pasajes del Evangelio según Lucas y sus posibles correspondientes en el Evangelio según Tomás:

a) Pasajes lucanos derivados de «Mc»:

Lucas	*Tomás*	*Lucas*	*Tomás*
4,24	31	8,17	5b + 6e
5,33-34	104	8,18	41
5,37.36	47c	8,19-21	99
5,39	47b	29,9b-15.18	65
8,5-8	9	20,17	66
8,8c	8e	20,22-25	100
8,16	33b		

b) Pasajes lucanos derivados de «Q»:

Lucas	*Tomás*	*Lucas*	*Tomás*
6,20b	54	12,2	5b + 6e
6,21a	69b	12,3 (?)	33a
6,22	68 (-69a?)	12,10 (?)	44
6,39 (?)	34	12,22	36
6,41-42	26	12,33 (?)	76b
6,44-45	45	12,51-53	16
7,24-25	78	12,56	91b
7,28 (?)	46	13,18-19 (?)	20
9,58 (?)	86	13,20-21 (?)	96
10,2	73	14,16-21	64
10,8-9a	14b	14,26-27	55.101

11,10	94	15,4	107
11,33	33b	16,13	47a
11,39-40 (?)	89	19,26 (?)	41
11,52	39a		

Cuando la referencia lucana va seguida de signo interrogativo quiere decir que es difícil determinar si la máxima correspondiente se parece más a la formulación de Lucas que a la de Mateo.

c) Pasajes lucanos derivados de «L»:

Lucas	*Tomás*	*Lucas*	*Tomás*
11,27-28	79	17,20-21	113
12,13-14	72	17,21	3
12,16-20 (?)	63	17,34	61a
12,49	10	23,29	79

Esta enumeración de pasajes derivados de «L» es sustancialmente más breve que la que presenta H. Schürmann, *Das Thomasevangelium und das lukanische Sondergut:* BZ 7 (1963) 236-260, recogido luego en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (Düsseldorf 1968) 240-241, según hemos indicado. La razón es doble: en primer lugar, Schürmann atribuye a «L» varios pasajes de Marcos, y además incluye una serie de frases cortas que yo he eliminado de mi enumeración. A lo largo del comentario tendremos la oportunidad de ocuparnos de esos pasajes. La mayoría de esas referencias en el Evangelio de Tomás dependen de los evangelios sinópticos o, tal vez, de un intento de armonización del texto evangélico llevada a cabo durante los siglos II y III d. C. Sólo en algunos casos concretos se puede determinar hasta qué punto ciertas máximas de ese evangelio dependen de una tradición totalmente ajena a los canónicos.

Ya he mencionado antes (pp. 143s) un aspecto enormemente significativo, como es el uso de la palabra *euangelion* para denominar esta colección apócrifa de máximas de Jesús. A pesar de todo, no creo que se pueda establecer ningún tipo de relación entre el Evangelio según Tomás y la fuente «Q» postulada por la investigación reciente.

Del mismo modo, aun admitiendo numerosas coincidencias entre esta colección apócrifa y los materiales procedentes de «L», no me parece legítimo abogar por una fuente común, de la que podrían depender ambos conjuntos.

10. *Lucas y Juan (o diversas fuentes)*

Los materiales procedentes de «L» plantean un problema particular, que consiste en una posible relación con el Evangelio según Juan o con otras fuentes heterogéneas. De hecho, hay pasajes de «L» que tienen un notable paralelismo con ciertas frases del cuarto evangelio. R. E. Brown *(El Evangelio según Juan* I, Ed. Cristiandad, Madrid 1979, pp. 49-52) ha examinado «la posibilidad de influjos del Evangelio según Lucas sobre la narración de Juan», especialmente cuando se trata de «episodios típicamente lucanos». En concreto, Brown menciona las coincidencias siguientes: 1) narración de una sola multiplicación de los panes y los peces; 2) mención de personajes como Lázaro, Marta y María, de uno de los Doce llamado Judas (no el Iscariote), y del sumo sacerdote Anás; 3) omisión del interrogatorio nocturno ante Caifás; 4) doble pregunta dirigida a Jesús sobre su condición mesiánica y su filiación divina (Lc 22,67.70; Jn 10,24-25.33); 5) triple declaración de inocencia pronunciada por Pilato durante el proceso jurídico de Jesús; 6) apariciones del Resucitado en Jerusalén; 7) pesca milagrosa en el lago de Galilea (Lc 5,4-9; Jn 21,5-11). Se podrían añadir nuevas coincidencias; por ejemplo: 8) discurso de Jesús durante la última cena (Lc 22,21-38; Jn 14-17); 9) convicción popular de que Juan Bautista podría ser el Mesías (Lc 3,15; Jn 1,20); 10) los dos personajes junto al sepulcro vacío (Lc 24,4; Jn 20,12), en contraposición con Mateo y Marcos. Cf., además, F. L. Cribbs, *St. Luke and the Johannine Tradition:* JBL 90 (1971) 422-450.

En su obra *The Traditions Common to the Gospels of Luke and John:* NovTSup 7 (Leiden 1963), J. A. Bailey ha estudiado con detenimiento unos cuantos pasajes de Lucas y de Juan, en los que descubre un notable paralelismo. Su catálogo incluye algunos episodios no mencionados en nuestra lista precedente.

Lucas	*Juan*	*Lucas*	*Juan*
7,36-50	12,1-8	22,39-53a	18,1-12
3,15-17	1,19.27	22,53b-71	18,13-27
5,1-11	21,1-14	23,1-25	18,29-19,16
19,37-40	12,12-19	23,25-26	19,17-42
22,3	13,2.27a	24	20-21
22,14-38	13-17		

Me inclino a pensar, con Brown —y prescindiendo de la postura de Bailey—, que no hay indicios de que el cuarto evangelista tuviera conocimiento del Evangelio según Lucas. Lo que pasa es que la tradición autónoma, de la que depende Juan, tenía ciertos rasgos comunes con la fuente —o fuentes— en la que se inspiró Lucas, aunque hay muchos detalles que no siempre se interpretan del mismo modo en ambas tradiciones. No cabe duda que la tradición oral, en la que se basan las dos narraciones evangélicas, había sido afectada por influjos heterogéneos, que se reflejan en las fuentes propiamente dichas utilizadas por cada uno de los dos evangelistas. Brown interpreta este fenómeno como «un influjo de la tradición evangélica que va aflorando», y que configura la tradición de la que depende el relato de Juan. En teoría, no se puede excluir que también la tradición lucana se viera afectada por un cierto influjo de la tradición de Juan. Brown parece admitir esta influencia cuando habla de una segunda redacción de la parábola de Lázaro y el rico (Lc 16,27-31), que alude a la posibilidad de que Lázaro vuelva de la región de los muertos.

Se han hecho diversas tentativas para determinar otra clase de fuentes que Lucas pudiera haber utilizado para su propia composición. Unas veces se las considera como «fuentes personales del evangelista» (E. E. Ellis); otras se piensa en «los testigos oculares», mencionados en Lc 1,2. Entre esas fuentes de información se cita frecuentemente a personajes como María, la madre de Jesús, que «conservaba en su interior el recuerdo de todo aquello» (Lc 2, 51; cf. Lc 2,19; Hch 1,14); se dice que María fue la que informó a Lucas sobre los episodios de la infancia y sobre la visita de Jesús a su pueblo de Nazaret (Lc 4,16-30). Como posibles informadores de Lucas se proponen, además, otras muchas personas; por ejemplo, algunos discípulos de Juan Bautista (cf. Hch 19,1-3) podrían haber conocido ciertos detalles sobre los primeros años de su maestro; Juana, la mujer de Cusa, intendente de Herodes (Lc 8,3), y Manaén, «que se había criado con el virrey Herodes» (Hch 13,1), podrían haber suministrado a Lucas cierta información sobre las relaciones entre Jesús y Herodes Antipas (Lc 13,31; 23,7-70). Cleofás (Lc 24,18) habría podido contarle su encuentro con el Resucitado en el camino de Emaús; Bernabé, primo de Juan Marcos (Col 4,10), le habría puesto al corriente de las tradiciones de la iglesia de Jerusalén (Hch 12,12); Felipe, el «misionero ambu-

lante y uno de los Siete», junto con sus hijas (Hch 8,5; 21,8-9), residente en Cesarea del Mar y que, en otro tiempo, había evangelizado la comarca de Samaría, habría podido ser una buena fuente de información sobre los contactos de Jesús con los samaritanos, puesto que Lucas es el único de los sinópticos que nos cuenta dos episodios relacionados con Samaría (Lc 9,52-56; 17, 11-19); también algunos «hermanos» de la comunidad de Jerusalén (Hch 11,17) podrían haberle contado ciertos episodios acaecidos en la ciudad, y que sólo aparecen en el Evangelio según Lucas (Lc 13,1-9). Se podrían añadir, igualmente, las «mujeres de Jerusalén» (Lc 23,28) y «las mujeres que lo habían seguido desde Galilea» (Lc 23,49) y, por último, algunos miembros de la comunidad de Antioquía de Siria (Hch 13,1). Cf. A. von Harnack, *Luke the Physician,* pp. 153-156; E. Osty, *L'Évangile selon Saint Luc* (BJ; París 1948, [3]1961) 8-9.

Nadie pone en duda que todos esos informadores *habrían podido* ser testigos oculares de los hechos relatados por Lucas. Pero toda esa larga lista no tiene más base que la pura especulación, en la que el pietismo ingenuo prevalece sobre la crítica exigente. Todo esto no es más que el resultado de un rastreo del Nuevo Testamento, a la caza del mayor número de candidatos que puedan corroborar la afirmación de Lc 1,2, en un esfuerzo por establecer la credibilidad histórica de la narración lucana, tan abiertamente enunciada en el prólogo al evangelio. Sin embargo, en realidad no hay el menor rasgo de evidencia positiva sobre el influjo real que todos esos candidatos habrían llegado a ejercer sobre la composición del tercer evangelio. Lucas admite la existencia de informadores, incluso los menciona, pero no nos da ni un solo indicio que nos autorice a incluirlos entre sus «fuentes», ni siquiera en el sentido más amplio del término.

11. *La hipótesis del Proto-Lucas*

Ciertos análisis de la composición del Evangelio según Lucas, como el que hemos apuntado hasta el momento, han sufrido de vez en cuando diversas modificaciones, para integrar los datos de una hipótesis que se ha denominado el «Proto-Lucas». Los primeros atisbos de esa teoría aparecen en algunas contribuciones de P. Feine, B. Weiss y otros investigadores; pero su formalización clásica

y la difusión que ha adquirido recientemente se deben, en gran manera, a los trabajos de B. H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origine, Treating of the Manuscript, Tradition, Sources, Authorship, and Dates* (Londres 1924) 233-270; V. Taylor, especialmente en su obra *Behind the Third Gospel: A Study of the Proto-Luke Hypothesis* (Oxford 1926), y J. Jeremias, aunque con ligeras modificaciones de detalle.

Según esta concepción, Lucas habría empezado por combinar los materiales procedentes de «Q» y de «L», cuyo resultado sería el Proto-Lucas, un texto evangélico que comenzaba en lo que actualmente es Lc 3,1. Más tarde, al encontrarse con el Evangelio según Marcos, habría incorporado a ese primer escrito una serie de episodios de «Mc», añadiendo ulteriormente las narraciones de la infancia (Lc 1,5-2,52) y terminando por componer un prólogo a todo el conjunto narrativo (Lc 1,1-4). En alguna ocasión se ha llegado incluso a decir que el Proto-Lucas fue compuesto por el colaborador de Pablo en Cesarea del Mar, durante la cautividad del Apóstol en aquella plaza fuerte (Hch 23,33-26,32). Después del viaje a Roma, en compañía de Pablo, Lucas habría tenido la oportunidad de completar su propio texto con materiales del Evangelio según Marcos, que había encontrado por primera vez en la capital del Imperio.

Las principales razones en las que se funda la hipótesis del Proto-Lucas son las siguientes: las peculiares características de los relatos de la infancia y de la resurrección en el tercer evangelio; la composición de los materiales procedentes de Marcos en cinco grandes bloques narrativos (cf. pp. 123s); la ausencia en Lucas de un treinta por ciento de la totalidad del Evangelio según Marcos; las notables diferencias en las narraciones de la pasión y, finalmente, la diversa formulación lucana de ciertos pasajes que tienen su correspondiente paralelo en el segundo evangelio.

La hipótesis ha tenido bastante buena aceptación entre muchos exegetas ingleses, norteamericanos y europeos, aunque con diversas matizaciones; baste citar a C. F. Evans, L. Gaston, F. C. Grant, T. Henshaw, E. Lohse, T. W. Manson, A. M. Perry, F. Rehkopf, C. S. C. Williams, J. de Zwaan. Pero otro grupo, prácticamente tan numeroso como el anterior, se ha pronunciado decididamente en contra; por ejemplo, F. W. Beare, H. Conzelmann, J. M. Creed, M. Dibelius, S. M. Gilmour, M. Goguel, K. Grobel, A. F. J. Klijn,

W. G. Kümmel, A. R. C. Leaney, W. Michaelis, H. Montefiore, J. C. O'Neill, H. Schürmann, A. Wikenhauser y J. Schmid. Con todo, algunos de estos últimos no dudan en admitir esa teoría, al menos para el relato de la pasión.

Las dificultades que plantea la hipótesis del Proto-Lucas se pueden reducir a los siguientes capítulos:

1) Según esta hipótesis, la genealogía de Jesús (Lc 3,23-38) deriva de «L»; pero Lucas habría decidido arropar esa presentación con dos episodios íntimamente relacionados con el relato de Marcos: el bautismo de Jesús (Mc 1,9-11) y la escena de las tentaciones (Mc 1,12-13). ¿Qué sería más lógico? ¿Aceptar esa explicación o pensar simplemente que Lucas ha introducido la genealogía de Jesús dentro de la secuencia original de Marcos? Y esto con mayor razón si se tiene en cuenta que Lucas desarrolla la escena de las tentaciones a base de materiales de «Q».

2) Si se admite que en el Proto-Lucas se han introducido elementos procedentes de Marcos, resulta verdaderamente extraña la omisión de Mc 3,20-30 inmediatamente después de Lc 6,20-8,3, una sección compuesta fundamentalmente de materiales de «Q» y de «L»; es igualmente incomprensible que Lucas haya omitido otro pasaje de Marcos (Mc 9,42-50) inmediatamente antes de una composición tan típicamente suya como es la narración del viaje de Jesús a Jerusalén. ¿Por qué habrían de omitirse estos pasajes? Por otra parte, se comprende mucho mejor la ausencia de estos episodios en la narración lucana si se supone que Lucas ha introducido en el relato de Marcos una serie de materiales procedentes de «L» y de «Q», y que, en el caso de sus interpolaciones mayores, Lucas ha omitido deliberadamente ciertos pasajes del Evangelio según Marcos, en línea con lo que hemos indicado antes sobre la propensión de Lucas a evitar toda clase de duplicados (cf. p. 145). Véase H. Schürmann, *Die Dublettenvermeidungen im Lukasevangelium:* ZKT 76 (1954) 83-93, ya citado.

3) En las contadas ocasiones en que Lucas admite realmente los duplicados, el episodio procedente de «Mc» está, por lo general, antes del episodio derivado de «Q» (cf. p. 145). En líneas generales, este fenómeno aboga por la prioridad del texto de Marcos; lo cual supone considerar los elementos tomados de «Q» o de «L» como inserciones en ese mismo relato.

4) Un razonamiento serio no puede aceptar que Lc 4,16-30 haya formado parte del Proto-Lucas como escena programática, porque, de ser así, resulta absolutamente inexplicable la mención de Cafarnaún en Lc 4,23. La alusión al ministerio que Jesús ya ha desarrollado en esa ciudad muestra con toda evidencia que se trata de la transposición de un episodio que en realidad pertenece a un contexto posterior, como sugiere Mc 6,1-6. En el orden establecido por Marcos, el rechazo de Jesús en Nazaret tiene lugar después de su actividad en Cafarnaún. Todo lleva a suponer que la colocación de este episodio en el relato lucano es un indicio muy fuerte de que Lucas ha compuesto su propia narración basándose en el Evangelio según Marcos.

5) Los esfuerzos de F. Rehkopf y otros, como J. B. Tyson y V. Taylor, por detectar en «L» —o en «Q»— indicios de vocabulario prelucano no convencen en absoluto. Aun en el caso de que gozaran de una cierta probabilidad, lo que sí es cierto es que son incapaces de establecer la unidad del Proto-Lucas como narración evangélica internamente coherente.

6) Donde mejor se ve la expansión que ha experimentado la tradición de Marcos, a base de elementos de «Q» y de «L», es en los anuncios de la pasión, según el relato de ambos evangelistas. En Marcos, los tres anuncios son perfectamente sucesivos después de un breve intervalo (Mc 8,31; 9,30-31; 10,32-34). En cambio, en Lucas, mientras que los dos primeros siguen fielmente el ritmo de Marcos (cf. Lc 9,22; 9,43b-45), el tercero casi se pierde de vista debido a la gran interpolación lucana —el viaje de Jesús a Jerusalén—, que separa el segundo del tercer anuncio. Este último no llega hasta Lc 18,31-34; y a esas alturas, ya casi nos hemos olvidado de que ha habido anteriormente otras dos predicciones de la pasión. Es más, si se presta un poco de atención a la frase con la que Marcos introduce el tercer anuncio: «Iban subiendo camino de Jerusalén», resulta verdaderamente difícil comprender por qué Lucas, si realmente trataba de introducir esa información en su boceto inicial —es decir, en el Proto-Lucas—, no la puso al principio de su propia narración del viaje de Jesús a la Ciudad. Lo que parece más probable es que ese retraso se deba a la inserción de materiales de «Q» y de «L» en el orden primitivo de Marcos.

7) Obviamente, se puede defender la hipótesis del Proto-

Lucas, sin que eso comporte una insistencia en el marco geográfico de su composición, es decir, Cesarea del Mar. Pero H. Montefiore ha suscitado una cuestión, con la que necesariamente habrá de enfrentarse cualquier acérrimo defensor de la composición del Proto-Lucas en Cesarea y de su ulterior desarrollo como auténtica narración evangélica después de la llegada de Lucas a Roma. La cuestión es la siguiente: ¿cómo habría podido el texto del Proto-Lucas sobrevivir al naufragio que tuvo lugar a pocas millas de la isla de Malta? La cuestión puede parecer trivial, divertida y hasta irrelevante, pero en realidad es tan seria como la misma proposición cuestionada por la pregunta.

Para ulteriores reflexiones, cf. W. G. Kümmel, *Introduction,* 132-137.

12. *Composición literaria del Evangelio según Lucas*

El estudio de las fuentes que utilizó Lucas para componer su relato de la actividad de Jesús y de sus discípulos no agota toda la problemática que plantea la composición de su obra. Ya hemos indicado lo difícil que es trazar una línea divisoria entre «L», por una parte y, por otra, la «composición» personal de Lucas y su «redacción» de los materiales heredados de sus fuentes escritas. Efectivamente, estos dos aspectos suscitan una nueva cuestión, centrada en el «cómo»; es decir, ¿cómo utilizó Lucas los materiales que le habían proporcionado sus fuentes de información? Lucas no es un simple compilador de datos que compone sus libros a base de pegamento y tijeras. Hoy, más que nunca, habrá que recalcar una frase de B. H. Streeter, escrita en 1924: «Aunque en realidad no sea Lucas —como se ha afirmado de manera bastante atolondrada— un 'gran historiador' en el sentido moderno de la palabra, no se puede negar que es un consumado exponente del mejor arte literario» *(The Four Gospels,* p. 548). En la composición de su relato *(diēgēsis),* Lucas no es sólo un historiador de puro corte helenístico ni únicamente un teólogo cristiano que reproduce esquemas del Antiguo Testamento, sino un verdadero literato de su tiempo.

En cierto sentido, la narración lucana —junto con la de Mateo— representa una reacción al Evangelio según Marcos. Ya en

el prólogo de Lucas se hace una alusión velada a este fenómeno cuando se habla de los *intentos* precedentes de los que «han emprendido la tarea» de contar los hechos. Se trata de una observación que, en ciertos períodos de la primitiva Iglesia, tuvo un relieve extraordinariamente acusado (cf. Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.,* 3.24, 15). Lo que más llama la atención a primera vista es la semejanza global entre Mateo y Lucas, a pesar de las conclusiones a las que nos lleva un análisis reposado de las respectivas fuentes. Esta semejanza global consiste en un cierto paralelismo de construcción. Ambos comienzan con las narraciones de la infancia, describen la genealogía de Jesús, introducen idéntico material didáctico en la estructura de su fuente común (= «Mc»), terminan la narración con los relatos de las apariciones del Resucitado, en las que Jesús envía a sus discípulos a proclamar su persona y su mensaje a todos los pueblos de la tierra. Esta semejanza global de composición deja traslucir un cierto interés de las comunidades cristianas de finales del siglo I por conseguir un relato de los hechos y dichos de Jesús más sistemático y más completo que el Evangelio según Marcos. Se trata ciertamente de un interés distinto del que estimulaba a las comunidades de más acusada vinculación con Juan; unas comunidades que, probablemente, también consideraban la narración de Marcos como inadecuada.

Pero esta semejanza entre Mateo y Lucas funciona sólo a un nivel muy genérico; cualquier lector capta inmediatamente las enormes diferencias entre el primero y el tercer evangelio y la clara independencia de Lucas en relación con la obra de Mateo. Ésa es la realidad; en su reelaboración de los materiales de «Mc» y de «Q», Mateo y Lucas son absolutamente independientes.

En el caso de Lucas, cuando se enfrenta con materiales de su propia fuente particular, no se limita a reproducir servilmente los datos que se le presentan. Trasladando esta afirmación a un plano más general, se puede verificar fácilmente su exactitud mediante una simple observación de las modificaciones que Lucas imprime a los materiales supuestamente derivados de Marcos. Cuando se trata de elementos procedentes de «Q», la verificación no es tan fácil, aunque es frecuente la presencia de algún rasgo típicamente lucano, tanto en el aspecto literario como en el teológico, que revela su trabajo redaccional sobre un determinado pasaje de «Q»

(por ejemplo, la mención del «Espíritu» en Lc 11,13); el fenómeno es especialmente perceptible cuando el elemento de «Q» no aparece en el pasaje correlativo de Mateo.

En el Evangelio según Lucas hay múltiples indicios de un elaborado trabajo de *redacción* de materiales preexistentes:

a) Con mucha frecuencia, Lucas mejora sensiblemente las construcciones gramaticales y el estilo griego de la narración de Marcos y de las máximas de «Q». En ocasiones llega incluso a una reformulación del texto, imprimiéndole su estilo característico. Cf., para más detalles, pp. 183-185.

b) Es muy frecuente la intervención de Lucas para abreviar el texto de Marcos, omitiendo detalles circunstanciales o anecdóticos, o que simplemente no cuadran con el objetivo que se propone. Para ilustrar este punto se pueden comparar los episodios siguientes:

Lc 8,4-8	parábola del sembrador	Cf. Mc	4,1-9
8,22-25	la tempestad calmada		4,35-41
8,26-39	curación del endemoniado de Gerasa		5,1-20
8,43-48	curación de la mujer con flujos de sangre		5,24-34
8,40-42.49-56	resurrección de la hija de Jairo		5,21-23.35-43
9,10-17	multiplicación de los panes y peces		6,30-44
9,37-43a	curación del niño epiléptico		9,14-29
20,9-19	parábola de los viñadores homicidas		12,1-12
21,5-7	destrucción del templo de Jerusalén		13,1-4

En ciertos casos, la omisión de determinados detalles trae como consecuencia una cierta oscuridad en la narración lucana, y entonces surge el peligro de incorporar a la redacción de Lucas esos detalles de la composición de Marcos. Un procedimiento, desde luego, muy poco ortodoxo.

c) Hay ciertos episodios de Marcos, que Lucas considera como duplicados de otros pasajes ya incluidos precedentemente en su propia narración, y, por tanto, los suprime. Puede ser que esta actitud de Lucas se deba a un principio restrictivo. Pero el hecho es que el funcionamiento de ese principio no es plenamente satisfactorio, porque, en realidad, esos materiales no llegan a quedar

totalmente eliminados. Ya hemos analizado este aspecto, aunque sólo parcialmente, al tratar el tema de los «duplicados» sinópticos y su incidencia sobre el tercer evangelio (cf. pp. 144-147). Se podría completar la lista con otros pasajes, que probablemente hay que considerar como omisiones del material de «Mc», en base a este principio de economía:

Mc 4,26-29	parábola de la semilla que germina misteriosamente	—
10.1-12	debate sobre el divorcio	Cf. Lc 16,18
12,28-34	la pregunta sobre el principal mandamiento	10,25-28
14,3-9	unción de Jesús en Betania	7,36-50
14,55-64	comparecencia nocturna de Jesús ante el Sanedrín	22,66-71
15,23	ofrecen a Jesús vino mezclado con mirra	23,36

Vienen a la mente otros textos, como Mc 6,45-52 (Jesús andando sobre el agua) o Mc 8,1-10 (segunda multiplicación de los panes y peces; cf. Lc 9,12-17); pero estos pasajes forman parte de lo que hemos denominado «omisión mayor» en la narración de Lucas. Incluso en la lista que acabamos de presentar hay algunos textos que podrían plantearnos un interrogante sobre la posibilidad de que Lucas haya preferido utilizar materiales de sus propias fuentes en vez de atenerse a la composición de Marcos; por ejemplo, Lc 10,25-28 («L»); 22,66-71 («L»). Sin embargo, para otras muchas omisiones de material procedente de Marcos —Mc 3, 20-21; 4,33-34; 9,9-13.42-49; 10,35-45 (?); 11,12-14.20-25; 13, 21-23.33-37; 14,51-52— no podemos dar una explicación adecuada en términos de composición. Algunas de estas omisiones se podrían explicar de manera genérica como pasajes cuya temática no era especialmente digna de mención para los destinatarios, es decir, los paganocristianos —por ejemplo, Mc 9,9-3—, o que contenían expresiones arameas, como *talitha koum* (= «niña, ponte en pie»: Mc 5,41; cf. Lc 8,54), que Lucas elimina sistemáticamente.

d) De los materiales que tiene a su disposición, Lucas elimina deliberadamente todo lo que no contribuye a la organización literaria que él quiere dar a su relato de la actividad de Jesús. La descripción del protagonista, con su actitud tensa hacia Jerusalén,

como destino y término de su gran viaje, y el interés del narrador por presentar a Jesús en movimiento decidido y sin vacilaciones hacia la capital, dan como resultado la omisión de ciertos detalles geográficos y de algunos episodios que Marcos localiza explícitamente a lo largo de su propia composición. Probablemente, el principio que actúa en esta presentación lucana es el deseo de no distraer a sus lectores del verdadero foco de atención, que es la ciudad de Jerusalén. Éste parece ser el motivo fundamental de la «omisión mayor» que Lucas operó en su propia composición (= Mc 6,45-8,26, en el que Marcos presenta a Jesús caminando en dirección norte, hasta los confines de Tiro y Sidón). Sin duda, éste es también el motivo para omitir la mención de «Cesarea de Filipo» (Mc 8,27) en un episodio que para Lucas es, a todas luces, de capital importancia (Lc 9,18-20). El encuentro de los discípulos con el Resucitado, que, según Marcos (Mc 14,28), ha de tener lugar en Galilea, se convierte en Lucas (Lc 24,26) en un simple recuerdo del tiempo que pasaron juntos en esa región y de las instrucciones que Jesús dio a sus discípulos durante aquella etapa de su actividad; en la narración lucana, las apariciones del Resucitado se limitan a la ciudad de Jerusalén y cercanías.

e) La búsqueda de efectividad literaria es responsable de la transposición de algunos pasajes de Marcos, que ya hemos estudiado en la sección 3 de este mismo capítulo (cf. pp. 129-132).

f) Cierto número de modificaciones introducidas por Lucas en el material derivado de Marcos parece obedecer a una acusada sensibilidad lucana, que tiende a omitir todo lo que sepa a violencia, apasionamiento o emoción afectiva. Naturalmente, este fenómeno dice mucho sobre el temperamento de Lucas; de hecho, más que sobre la personalidad del propio Jesús histórico. Pero, a la vez, contribuye a perfilar los rasgos de la figura de Jesús en la interpretación lucana. Esta clase de modificaciones redaccionales se puede detectar, al menos parcialmente, en alguno de los episodios que enumero a continuación:

Lc 3,19-20	encarcelamiento de Juan Bautista. (Lucas lo presenta como remate de todos los crímenes de Herodes; de la muerte de Juan no nos enteramos hasta 9,9)	Cf. Mc 6,17-29

—	los parientes de Jesús (*hoi par' autou*) quieren echarle mano, porque pensaban que estaba fuera de sí	3,21
19,45	Lucas omite los detalles de violencia en la purificación del templo	11,15b-16
22,70	omisión de los ultrajes y golpes infligidos a Jesús durante el interrogatorio ante el Sanedrín (cf., sin embargo, Lc 22, 63-64)	14,62-65
23,16.22.25	la flagelación de Jesús queda solamente insinuada	15,15
—	Lucas omite la coronación de espinas y la burla subsiguiente	15,16-20

Hay muchos episodios en la composición de Marcos que describen la situación anímica de Jesús, presa de una profunda emoción humana. Pues bien, Lucas elimina sistemáticamente esas emociones, aunque se trate de sentimientos tan nobles como el amor, la compasión o la ternura. Marcos da una imagen de Jesús más humana; tal vez demasiado humana para la dignidad y nobleza de carácter que Lucas pretende reflejar. Esto nos puede resultar un tanto extraño, y podemos incluso ver en ello un rasgo de lo que se ha dado en llamar «la religiosidad pietística y burguesa» de Lucas. Pero, en realidad, lo que eso demuestra es el interés lucano por la *asphaleia,* por esa «garantía» que quiere ofrecer a los cristianos de su generación. Esta clase de modificaciones redaccionales es claramente perceptible en textos como los siguientes:

Lc 5,13	Lucas omite: «sintiendo lástima»	Cf. Mc 1,41
5,14	Lucas omite: «la empujó fuera, avisándole muy en serio»	1,43
6,10	Lucas omite la mirada «de ira» y lo que sigue: «dolido de su ceguera»	3,5
9,11	Lucas no habla de la compasión que experimenta Jesús ante la situación de la gente	6,34
18,16	Lucas omite la indignación de Jesús	10,14
18,22	Lucas omite: «se le quedó mirando y le tomó cariño»	10,21

9,48.18,17	Lucas suprime el gesto de Jesús de abrazar a los niños	9,36; 10,16
22,40	Lucas suprime: «empezó a sentir horror y angustia»	14,33-34
23,46	Lucas suprime el grito desgarrador de Jesús, abandonado por Dios	15,34

Esa misma circunspección se nota a veces en Lucas con respecto a los discípulos de Jesús. Ante la decisión con la que el Maestro emprende su viaje a Jerusalén, «los discípulos —dice Marcos— se asombraban, y los que le seguían iban asustados» (Mc 10, 32b); Lucas, en cambio, suprime esa sensación (Lc 18,31). Lo mismo ocurre con el embarazoso silencio de los discípulos en Mc 9, 34, que queda eliminado en Lc 9,47.

Hay otras omisiones notables en el texto de Lucas; por ejemplo, la reprimenda dirigida a Simón Pedro, en la que Jesús llega a llamarle «Satanás» (Mc 8,33; cf. Lc 9,22), y el tono de resentimiento con que los discípulos echan en cara a Jesús su despreocupación por el peligro que les amenaza (Mc 4,38b; cf. Lc 8,24). Igualmente, la pregunta de Jesús «¿Quién me ha tocado?» provoca, según Marcos, una reacción de los discípulos que, como lo dice implícitamente el texto, nadie les ha pedido (Mc 5,30-32); mientras que Lucas la transforma en una observación de Pedro (Lc 8,45, según algunos manuscritos). Lucas no sólo suprime la petición de los hijos de Zebedeo (Mc 10,35-40), sino también —y esto sí que es llamativo— la deserción de los discípulos, que abandonan a Jesús en manos de sus enemigos y huyen (Mc 14,50). Este abandono queda subrayado por la omisión de un detalle de Marcos, que simboliza el desamparo absoluto de Jesús: el episodio del joven que le seguía envuelto sólo en una sábana y que, al echarle mano los guardias, se escapó desnudo (Mc 14,51-52). Por otra parte, Lucas se atreve a incluir entre los espectadores de la crucifixión y muerte de Jesús a «las mujeres que le habían seguido desde Galilea» e incluso a «sus conocidos» (así, en masculino plural: *hoi gnōstoi autō:* Lc 23,49). ¡Y uno no puede menos de preguntarse a quién se refiere Lucas!

Dentro de estas modificaciones redaccionales habrá que encuadrar también dos textos del Evangelio según Lucas en los que se suavizan el dicho de Jesús que resume el motivo de su predica-

ción en parábolas (Lc 8,10; cf. Mc 4,12) y el comentario con el que condena la traición de Judas (Lc 22,22; cf. Mc 14,21c). Aunque Lucas menciona de vez en cuando la incomprensión de los discípulos (p. ej., Lc 18,34), por lo general ofrece una explicación de esa torpeza de entendimiento («aquel lenguaje seguía siendo un enigma para ellos y no comprendían lo que quería decir»: Lc 18,34; cf. Lc 9,45; «sus ojos estaban cegados y no podían reconocerle»: Lc 24,16). Esta actitud de Lucas significa un reconocimiento implícito de la actuación de la providencia divina, y así deja bien a los discípulos. Probablemente ésta es la razón por la que suprime frases como las siguientes: «¿No entendéis esta parábola?, pues ¿cómo vais a comprender todas las demás?» (Mc 4, 13; cf. Lc 8,11), o «discutían qué quería decir eso de resucitar de entre los muertos» (Mc 9,10; cf. Lc 9,36-37), o bien la impotencia de los discípulos para expulsar un demonio (Mc 9,28-29; cf. Lc 9,43-45). En la doble narración de la agonía de Jesús en Getsemaní, los discípulos caen «dormidos»; pero la explicación de Lucas es más benévola: «dormidos por la pena que les embargaba» (Lc 22,45). Igualmente, cuando el Resucitado se presenta en medio de los discípulos, éstos «no acaban de creer», pero Lucas añade la explicación: «de pura alegría» (Lc 24,41).

En el contexto de esas modificaciones redaccionales introducidas por Lucas se puede entender la intrínseca dificultad de interpretación que comporta un pasaje como el del «sudor parecido a goterones de sangre» (Lc 22,43-44); pasaje, por otra parte, omitido por manuscritos muy importantes y por muchas versiones antiguas (cf. comentario a este episodio).

Para un estudio ulterior de esta clase de modificaciones redaccionales de Lucas, cf. H. J. Cadbury, *The Style and Literary Method of Luke* (HTS 6, Cambridge Ma. 1920) 73-205.

Una última cuestión, para terminar. ¿Se puede decir que Lucas compuso toda su obra —tercer evangelio y libro de los Hechos de los Apóstoles— a base de grandes correspondencias simétricas y con una verdadera estructura arquitectónica? Desde hace tiempo ha habido muchos investigadores que han señalado paralelismos interesantes en diversas secciones de la narración lucana. Por ejemplo, la infancia de Juan Bautista y la infancia de Jesús; las dos partes en que se divide cada uno de los dos volúmenes de la obra

(Lc 1,5-9,50 y 9,51-24,53; Hch 1,1-15,35 y 15,36-28,31); la semejanza entre la actividad de Pedro y la actividad de Pablo en el libro de los Hechos de los Apóstoles; la muerte de Jesús, en Lc, y la muerte de Esteban, en Hch, etc. Algunos de estos paralelismos sí parecen válidos, especialmente los del libro de los Hechos de los Apóstoles; pero los que se proponen dentro del relato evangélico, exceptuadas las narraciones de la infancia, o entre evangelio y libro de los Hechos son bastante más problemáticos.

Recientemente, la obra de C. H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Act* (SBLMS 20, Missoula Mt. 1974) intenta establecer una serie de estructuras o «correspondencias tanto de contenido como de ordenación sucesiva entre diversos acontecimientos y personajes que aparecen en el Evangelio según Lucas y en el libro de los Hechos de los Apóstoles» *(ibíd.,* p. 15). El libro de Talbert dedica tres capítulos a estudiar las «correspondencias» entre Hch 1-12 y Hch 13-28; entre Lc 9,1-48 y Lc 22,7-23,16; entre Hch 1,12-4,23 y Hch 4,24-5,42; entre Lc *4,16-7,17* y Lc *7,18-8,56.* También descubre este fenómeno de las «correspondencias» dentro de los bloques narrativos Lc 1-2 y Lc 3-4. Igualmente detecta una serie de paralelismos quiásticos en las secciones Lc 10,21-18,30 y en Hch 15,1-21,26. Finalmente establece «correspondencias» entre Lc 4 y Hch 1 y entre Lc 9 y Hch 1. Todos estos «patrones estructurales» están relacionados, según Talbert, con diversos temas teológicos que atraviesan la entera obra lucana (Lucas-Hechos).

Si se analizan detenidamente esas correspondencias se ve bastante claro que la mayoría de ellas están muy lejos de ser rigurosamente precisas y textualmente satisfactorias. Surge espontáneamente la eterna cuestión: ¿quién ha establecido esas correspondencias: Lucas o el propio Talbert? Desde luego, Talbert trata de prevenir esa objeción recurriendo a un análisis de los mecanismos que pueden controlar «la subjetividad científica» *(op. cit.,* pp. 8-10). El hecho de que los investigadores de la literatura clásica grecorromana hayan podido determinar que Virgilio o Heródoto utilizaron ampliamente ese recurso de la composición paralelística nos lleva a preguntarnos si no ocurrirá lo mismo en la obra de Lucas. Pero el funcionamiento de esta técnica en los escritores clásicos no implica que también Lucas se haya valido de ese método de composición literaria, de modo que nuestra misión con-

sista en descubrir los paralelismos presentes en su obra. La verdadera cuestión es determinar si en Lucas existen o no realmente esas composiciones paralelas. Cuando se estudian con cierto detenimiento muchos de los presuntos paralelismos aducidos por Talbert no se puede menos de adoptar una actitud profundamente escéptica.

No voy a entrar en un análisis de las construcciones paralelas que se proponen para el libro de los Hechos de los Apóstoles, porque carecen de importancia para un comentario al Evangelio según Lucas. Ciñéndonos a las correspondencias establecidas por Talbert entre Lc 9,1-48 y Lc 22,7-23,16 (*op. cit.*, pp. 26-29), y expuestas, a doble columna, en una página de su libro (p. 26), se ve inmediatamente que los elementos reseñados en la primera serie —los extraídos de Lc 9— son bastante aceptables, pero los señalados en la segunda columna —que derivan de Lc 22-23— son decididamente arbitrarios. En otras palabras: la sucesión de elementos en Lc 9 se ha convertido en un «lecho de Procusto», en el que hay que encajar a la fuerza los versículos supuestamente correspondientes de Lc 22-23. No es éste el lugar adecuado para entrar en una crítica exhaustiva de la obra de Talbert. En mi comentario procuraré no perder de vista la cuestión de la posible estructura arquitectónica de la obra lucana, en particular del evangelio. Con todo, no parece que las estructuras literarias, sean las que sean, que Lucas haya podido introducir en la tradición evangélica sean tan ciertas o tan importantes como se pretende para la composición de su relato de la actividad de Jesús.

No se puede negar que Lucas ha estructurado, en cierto modo, su propia narración, de manera distinta al Evangelio según Marcos. Es más, lo que pueda tener de paralelismo estructural o de composición arquitectónica difiere notablemente de la narración de Mateo. En realidad, la presencia de estas técnicas literarias influye en el modo de concebir el esquema compositivo del Evangelio según Lucas.

Por último, hay que advertir que el análisis de la composición del tercer evangelio no será completo sin un estudio del lenguaje y del estilo característico de Lucas. Dada la extensión del tema, he decidido tratarlo en capítulo aparte.

BIBLIOGRAFIA

Hipótesis de Griesbach y sus variantes

Badham, F. P. S., *Mark's Indebtedness to S. Matthew* (E. R. Herrick, Nueva York 1897).

Bleek, F., *Einleitung in das Neue Testament* (Reimer, Berlín ²1866) 245-281.

Buchanan, G. W., *Has the Griesbach Hypothesis Been Falsified?:* JBL 93 (1974) 550-572.

Butler, B. C., *The Originality of St. Matthew: A Critique of the Two-Document Hypothesis* (University Press, Cambridge 1951).

Dungan, D. L., *Mark - The Abridgement of Matthew and Luke,* en D. G. Miller (ed), *Jesus and Man's Hope* I (Pittsburgo 1970) 51-97.

——, *Reactionary Trends in the Gospel Producing Activity of the Early Church: Marcion, Tatian, Mark,* en *L'Évangile selon Marc: Tradition et rédaction* (BETL 34, Lovaina 1974) 179-202.

Farmer, W. R., *Modern Developments of Griesbach's Hypothesis:* NTS 23 (1976-1977) 275-295.

——, *A Response to Robert Morgenthaler's «Statistische Synopse»:* Bib 54 (1973) 417-433.

——, *A «Skeleton in the Closet» of Gospel Research:* BR 9 (1961) 18-42.

——, *The Synoptic Problem: A Critical Analysis* (Macmillan, Nueva York 1964).

——, *The Synoptic Problem and the Contemporary Theological Chaos:* «Christian Century» 83 (1966) 1204-1206.

——, *The Two-Document Hypothesis as a Methodological Criterion in Synoptic Research:* ATR 48 (1966) 380-396.

Fitzmyer, J. A., *The Priority of Mark and the «Q» Source in Luke,* en D. G. Miller (ed), *Jesus and Man's Hope* I (Pittsburgo 1970) 131-170.

Griesbach, J. J., *Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur* (Jena 1789-1790).

Longstaff, T. R. W., *Evidence of Conflation in Mark? A Study in the Synoptic Problem* (SBLDS 28, Scholars Press, Missoula 1977).

Orchard, B., *Matthew, Luke and Mark* (Koinonia, Manchester ²1977).

Reicke, B., *Griesbach und die synoptische Frage:* TZ 32 (1976) 341-359.

Talbert, C. H./E. V. McKnight, *Can the Griesbach Hypothesis Be Falsified?:* JBL 91 (1972) 338-368.

Fuentes del Evangelio según Lucas

Bartlett, J. V., *The Sources of St. Luke's Gospel,* en W. Sanday (ed), *Studies in the Synoptic Problem by Members of the University of Oxford* (Clarendon, Oxford 1911) 313-363.

Berg, P., *Die Quellen des Lukasevangeliums:* NKZ 21 (1910) 330.

Brun, L., *Zur Kompositionstechnik des Lukasevangeliums:* «Symbolae Osloenses» 9 (1930) 38-50.

Fuller, R. H., *Die neuere Diskussion über das synoptische Problem:* TZ 34 (1978) 129-148.

Hawkins, J. C., *Horae synopticae: Contributions to the Study of the Synoptic Problem* (Clarendon, Oxford [2]1909).

Lagrange, M.-J., *Les sources du troisième Évangile:* RB 4 (1895) 5-22; 5 (1896) 5-38.

Salazar, A. M., *Questions about St. Luke's Sources:* NovT 2 (1958) 316-317.

Tyson, J. B., *Sequential Parallelism in the Synoptic Gospels:* NTS 22 1975-1976) 276-308.

Weiss, B., *Die Quellen des Lukasevangeliums* (J. G. Cotta, Berlín 1907).

Dependencia de Lucas con respecto a Marcos

Abbot, E. A./W. G. Rushbrooke, *The Common Tradition of the Synoptic Gospels in the Text of the Revised Version* (Macmillan, Londres 1884).

Bacon, B. W., *The Treatment of Mk. 6,14-8,26 in Luke:* JBL 26 (1907) 132-150.

Burkitt, F. C., *The Use of Mark in the Gospel according to Luke,* en F. J. Foakes Jackson/K. Lake (eds), *Beginnings of Christianity* II (Macmillan, Londres 1920-1933) 106-120.

Butler, B. C., *The Originality of St. Matthew: A Critique of the Two-Document Hypothesis* (University Press, Cambridge 1951).

Farmer, W. R., *The Lachmann Fallacy:* NTS 14 (1967-1968) 441-443.

——, *Synopticon: The Verbal Agreement between the Greek Texts of Matthew, Mark and Luke Contextually Exhibited* (University Press, Cambridge 1969).

Glasson, T. F., *Did Matthew and Luke Use a «Western» Text of Mark?:* ExpTim 55 (1953-1944) 180-184; 77 (1965-1966) 120-121.

Hawkins, J. C., *Three Limitations to St. Luke's Use of St. Mark's Gospel,* en W. Sanday (ed), *Studies in the Synoptic Problem by Members of the University of Oxford* (Clarendon, Oxford 1911) 27-94.

Lachmann, C., *De ordine narrationum in evangeliis synopticis*. TSK 8 (1835) 570-590.

Longstaff, T. R. W., *The Minor Agreements: An Examination of the Basic Argument*. CBQ 37 (1975) 184-192.

Neirynck, F., *La matière marcienne dans l'évangile de Luc*, en *L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques*. Hom. a Lucien Cerfaux (BETL 32, Duculot, Gembloux 1973) 157-201.

Palmer, N. H., *Lachmann's Argument* NTS 13 (1966-1967) 368-378.

Sanders, E. P., *The Argument from Order and the Relationship between Matthew and Luke* NTS 15 (1968-1969) 249-261.

——, *The Tendencies of the Synoptic Tradition* (SNTSMS 9, University Press, Cambridge 1969).

Schramm, T., *Der Markus-Stoff bei Lukas. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (SNTSMS 14, University Press, Cambridge 1971).

Solages, B. de, *A Greek Synopsis of the Gospels· A New Way of Solving the Synoptic Problem* (Brill, Leiden 1959).

Streeter, B. H., *The Four Gospels: A Study of Origins, Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, & Dates* (Macmillan, Londres 1924).

Styler, G. M., *The Priority of Mark*, en C. F. D. Moule (ed), *The Birth of the New Testament* (Harper & Row, Nueva York 1962) 223-232.

Throckmorton, B. H. Jr., *Mark and Roger of Hoveden* CBQ 39 (1977) 103-106.

Wood, H. G., *The Priority of Mark* ExpTim 65 (1953-1954) 17-19.

Woods, F. H., *The Origin and Mutual Relation of the Synoptic Gospels*, en *Studia biblica et ecclesiastica* II (Clarendon, Oxford 1890) 59-104.

Transposiciones lucanas del material de Marcos

Jeremias, J., *Perikopen-Umstellungen bei Lukas?* NTS 4 (1957-1958) 115-119.

Morgenthaler, R , *Synoptische Synopse*, 232-283.

Neirynck, F., *The Argument from Order and St. Luke's Transpositions*: ETL 49 (1973) 784-815.

Schürmann, H., *Die Dublettenvermeidungen im Lukasevangelium*. ZKT 76 (1954) 83-93.

——, *Das Lukasevangelium*, 318-323, 471-472.

Sparks, H. F. D., *St. Luke's Transpositions·* NTS 3 (1956-1957) 219-223.

Coincidencias de Mateo y Lucas

Argyle, A. W., *Agreements between Matthew and Luke:* ExpTim 73 (1961-1962) 19-22.

Burrows, E. W., *The Use of Textual Theories to Explain Agreements of Matthew and Luke against Mark,* en J. K. Elliott (ed), *Studies in New Testament Language and Text.* Hom. a George D. Kilpatrick en su sesenta y cinco cumpleaños (NovTSup 44, Brill, Leiden 1976) 87-99.

McLoughlin, S., *Les accords mineurs Mt-Lc contre Mc et le problème synoptique Vers la théorie des deux sources,* en I. de la Potterie (ed), *De Jésus aux évangiles Traduction et rédaction dans les évangiles synoptiques* Hom. a Joseph Coppens .. II (Duculot, Gembloux 1967) 17-40.

Neirynck, F., *Minor Agreements Matthew-Luke in the Transfiguration Story,* en P. Hoffmann y otros (eds), *Orientierung an Jesus· Zur Theologie der Synoptiker* Hom. a Josef Schmid (Herder, Friburgo 1973) 253-265.

——, *The Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark, with a Cumulative List* (BETL 37, Duculot, Gembloux 1974), en colaboración con T. Hansen y F. Van Segbroeck.

Simpson, R. T., *The Major Agreements of Matthew and Luke against Mark* NTS 12 (1965-1966) 273-284.

Stephenson, T., *The Overlapping of Sources in Matthew and Luke·* JTS 21 (1920) 127-145.

Turner, N , *The Minor Verbal Agreements of Mt and Lk against Mk.,* en SE I (TU 73, 1959) 223-234.

Wilson, R. M., *Farrer and Streeter on the Minor Agreements of Mt and Lk against Mk,* en SE I (TU 73, 1959) 254-257.

Supuesta dependencia de Lucas con respecto a Mateo

Argyle, A W , *Evidence for the View that St Luke Used St. Matthew's Gospel* JBL 83 (1964) 390-396.

Butler, B. C., *St. Luke's Debt to St Matthew·* HTR 32 (1939) 237-308.

Guy, H. A., *Did Luke Use Matthew?* ExpTim 83 (1972) 245-247.

Hartl, V , *Zur Synoptischen Frage· Schliesst Lukas durch 1,1-3 die Benutzung des Matthaus aus?·* BZ 13 (1915) 334-337.

Sanders, E. P., *The Argument from Order and the Relationship between Matthew and Luke* NTS 15 (1968-1969) 249-261.

Schmid, J., *Matthäus und Lukas: Eine Untersuchung des Verhältnisses ihrer Evangelien* (Biblische Studien 23/2-4, Herder, Friburgo 1930).

Simons, E., *Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt?* (C. Georgi, Bonn 1880).
West, H. P. Jr., *A Primitive Version of Luke in the Composition of Matthew:* NTS 14 (1967-1968) 75-95.
Wilkens, W., *Zur Frage der literarischen Beziehung zwischen Matthäus und Lukas:* NovT 8 (1966) 48-57.

Dependencia de Lucas con respecto a «Q»

Allen, W. C., *Did St. Matthew and St. Luke Use the Logia?:* ExpTim 11 (1899-1900) 425-426.
Cerfaux, L., *L'utilisation de la source Q par Luc,* en F. Neirynck (ed), *L'Évangile de Luc: Problèmes littéraires et théologiques.* Hom. a Lucien Cerfaux (BETL 32, Duculot, Gembloux 1973) 61-69.
Cherry R. S., *Agreements between Matthew and Luke:* ExpTim 74 (1962-1963) 63.
Downing, F. G., *Towards the Rehabilitation of Q:* NTS 11 (1964-1965) 169-181.
Ellis, E. E., *Gospel of Luke,* 21-29.
Farrer, A., *On Dispensing with Q,* en *Studies in the Gospels.* Hom. en memoria de R. H. Lightfoot (Blackwell, Oxford 1957) 55-88.
Goulder, M. D., *On Putting Q to the Test:* NTS 24 (1977-1978) 218-234.
Hawkins, J. C., *Probabilities as to the So-called Double Tradition of St. Matthew and St. Luke,* en W. Sanday (ed), *Studies in the Synoptic Problem by Members of the University of Oxford* (Clarendon, Oxford 1911) 95-138.
——, *Some Internal Evidence for the Use of the Logia in the First and Third Gospels:* ExpTim 12 (1900-1901) 72-76.
Jeremias, J., *Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle Q:* ZNW 29 (1930) 147-149.
Lührmann, D., *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 99, Neukirchen 1969).
Lummis, E. W., *How Luke was Written: Considerations Affecting the Two-Document Theory with Special Reference to the Phenomena of Order in the Non-Marcan Matter Common to Matthew and Luke* (University Press, Cambridge 1915).
Petrie, S., *«Q» Is Only What You Make It:* NovT 3 (1959) 28-33.
Schulz, S., *Griechisch-deutsche Synopse der Q-Überlieferung* (Zurich 1972).
——, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zurich 1972).
——, *Q-Synopse: Der Text der Spruchquelle bei Matthäus und Lukas* (Zurich 1972).

Schürmann, H., *Sprachliche Reminiszensen an abgeänderte oder ausgelassene Bestandteile der Spruchsammlung im Lukas- und Matthäus-evangelium:* NTS 6 (1959-1960) 193-210.
Snape, H. C., *The Composition of the Lukan Writtings: A Re-assessment:* HTR 53 (1960) 27-46.
Taylor, V., *The Order of Q:* JTS 4 (1953) 27-31.
——, *The Original Order of Q,* ed. por A. J. B. Higgins. Hom. a Thomas Walter Manson 1893-1958 (University Press, Manchester 1959) 246-269.
——, *Some Outstanding New Testament Problems.* I: *The Elusive Q:* ExpTim 46 (1934-1935) 68-74.
Vassiliadis, P., *Hē peri tēs pēgēs tōn logiōn theōria: Kritikē theōrēsis tōn synchronōn philologikōn kai theologikōn problēmatōn tēs pēgēs tōn logiōn* (Atenas 1977).

Duplicados de Lucas

Fuchs, A., *Sprachliche Untersuchungen zu Matthäus und Lukas: Ein Beitrag zur Quellenkritik* (AnBib 49, Instituto Bíblico, Roma 1971).
Hawkins, J. C., *Horae Synopticae,* 80-106.
Schürmann, H., *Die Dubletten im Lukasevangelium:* ZKT 75 (1953) 338-345.
——, *Die Dublettenvermeidungen im Lukasevangelium:* ZKT 76 (1954) 83-93.
Stephenson, T., *The Classification of Doublets in the Synoptic Gospels:* JTS 20 (1919) 1-8.

Fuentes especiales de Lucas

Bornhäuser, K., *Studien zum Sondergut des Lukas* (Bertelsmann, Gütersloh 1934).
Easton, B. S., *Linguistic Evidence for the Lucan Source L:* JBL 29 (1910) 139-180.
Farmer, W. R., *Notes on a Literary and Form-Critical Analysis of Some of the Synoptic Material Peculiar to Luke:* NTS 8 (1961-1962) 301-316.
Montefiore, H., *Does «L» Hold Water?:* JTS 12 (1961) 59-60.
Rehkopf, F., *Die lukanische Sonderquelle: Ihr Umfang und Sprachgebrauch* (WUNT 5, Mohr, Tubinga 1959).
Schürmann, H., *Protolukanische Spracheigentümlichkeiten? Zu Fr. Rehkopf, Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch:* BZ 5 (1961) 266-286.

——, *Das Thomasevangelium und das lukanische Sondergut:* BZ 7 (1963) 236-260.

Schweizer, E., *Eine hebraisierende Sonderquelle des Lukas?:* TZ 6 (1950) 161-185.

Taylor, V., *Rehkopf's List of Words and Phrases Illustrative of Pre-Lukan Speech Usage:* JTS 15 (1964) 59-62.

Lucas y el Evangelio según Tomás

Bauer, J. B., *The Synoptic Tradition in the Gospel of Thomas,* en SE III (TU 88, 1964) 314-317.

Dehandschutter, B., *L'Évangile selon Thomas: Témoin d'une tradition prélucanienne?,* en F. Neirynck (ed), *L'Évangile de Luc: Problèmes littéraires et théologiques.* Hom. a Lucien Cerfaux (BETL 32, Duculot, Gembloux 1973) 287-297.

Gaertner, B., *The Theology of the Gospel according to Thomas* (Harper, Nueva York 1961).

Grant, R. M., y otros, *The Secret Sayings of Jesus* (Doubleday, Garden City, NY 1960).

Guillaumont, A. (ed), *The Gospel according to Thomas* (Harper & Bros, Nueva York 1959).

Higgins, A. J. B., *Non-Gnostic Sayings in the Gospel of Thomas:* NovT 4 (1960) 292-306.

Kasser, R., *L'Évangile selon Thomas* (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1961).

Koester, H./T. O. Lambdin, *The Gospel of Thomas* II/2, en J. M. Robinson (ed), *The Nag Hammadi Library in English* (Harper & Row, Nueva York 1977) 117-130.

Montefiore, H., *A Comparison of the Parables of the Gospel according to Thomas and of the Synoptic Gospels,* en H. E. W. Turner/ H. Montefiore (eds), *Thomas and the Evangelists* (STB 35, Allenson, Naperville 1962) 40-78.

Schrage, W., *Evangelienzitate in den Oxyrhynchus-Logien und im koptischen Thomas-Evangelium,* en W. Eltester/F. H. Kettler (eds), *Apophoreta.* Hom. a Ernst Haenchen en su setenta cumpleaños el 10 de diciembre de 1964 (BZNW 30, W. de Gruyter, Berlín 1964) 251-268.

——, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen: Zügleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung* (BZNW 29, W. de Gruyter, Berlín 1964).

Schürmann, H., *Das Thomasevangelium und das lukanische Sondergut:* BZ 7 (1963) 236-260.

Lucas y Juan

Bailey, J. A., *The Traditions Common to the Gospels of Luke and John* (NovTSup 7, Brill, Leiden 1963).
Cribbs, F. L., *St. Luke and the Johannine Tradition:* JBL 90 (1971) 422-450.
Dodd, C. H., *Some Johannine «Herrenworte» with Parallels in the Synoptic Gospels:* NTS 2 (1955-1956) 75-86.
Grant, F. C., *Was the Author of John Dependent upon the Gospel of Luke?:* JBL 56 (1937) 295-307.
Leahy, W. K., *An Historical and Exegetical Study of Luke-John Relationships* (Roma 1964).
Mendner, S., *Zum Problem «Johannes und die Synoptiker»:* NTS 4 (1957-1958) 282-307.
Osty, E., *Les points de contact entre le récit de la passion dans saint Luc et dans saint Jean,* en Hom. a Jules Lebreton: RSR 39 (1951) 146-154.
Parker, P., *Luke and the Fourth Evangelist:* NTS 9 (1952-1953) 317-336.
Robinson, B. P., *Gethsemane: The Synoptic and the Johannine Viewpoints:* CQR 167 (1966) 4-11.
Schniewind, J., *Die Parallelperikopen bei Lukas und Johannes* (G. Olms, Hildesheim 1958).

Hipótesis de un Proto-Lucas

Broadribb, D., *Proto-Luko:* «Biblia revuo» 1 (1968) 7-26.
Cerfaux, L., *À propos des sources du troisième évangile: Proto-Luc ou Proto-Matthieu?:* ETL 12 (1935) 5-27.
Creed, J. M., *«L» and the Structure of the Lucan Gospel: A Study of the Proto-Luke Hypothesis:* ExpTim 46 (1934-1935) 101-107.
Dibelius, M., *Taylor: Behind the Third Gospel: A Study of the Proto-Luke Hypothesis:* TLZ 52 (1927) 146-148.
Feine, P., *Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas,* en *Evangelium und Apostelgeschichte* (Perthes, Gotha 1891).
Gaston, L., *No Stone on Another: Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels* (NovTSup 23, Brill, Leiden 1970) 244-256.
Gilmour, S. M., *A Critical Re-examination of Proto-Luke:* JBL 67 (1948) 143-152.
Goguel, M., *Luke and Mark: With a Discussion of Streeter's Theory:* HTR 26 (1933) 1-55.

Hanson, R. P. C., *Does «dikaios» in Luke xxiii 47 Explode the Proto-Luke Hypothesis?:* «Hermathena» 60 (1942) 74-78.
Hunkin, J. W., *The Composition of the Third Gospel, with Special Reference to Canon Streeter's Theory of Proto-Luke:* JTS 28 (1926-1927) 250-262.
Jeremias, J., *The Eucharistic Words of Jesus* (Fortress, Filadelfia 1977) 97-98; trad. española, *La Última Cena. Palabras de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980) 93ss.
Rehkopf, F., *Die lukanische Sonderquelle: Ihr Umfang und Sprachgebrauch* (WUNT 5, Mohr, Tubinga 1959).
Robinson, W. C. Jr., *Der Weg des Herrn* (H. Reich, Hamburgo 1964).
Schürmann, H., *Protolukanische Spracheigentümlichkeiten? Zu Fr. Rehkopf, Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch:* BZ 5 (1961) 266-286.
Streeter, B. H., *The Four Gospels,* 233-270.
Taylor, V., *Behind the Third Gospel: A Study of the Proto-Luke Hypothesis* (Clarendon, Oxford 1926).
——, *The First Draft of St. Luke's Gospel* (SPCK, Londres 1927).
——, *Important Hypotheses Reconsidered: The Proto-Luke Hypothesis:* ExpTim 67 (1955-1956) 12-16.
——, *Is The Proto-Luke Hypothesis Sound?:* JTS 29 (1927-1928) 147-155.
——, *Luke, Gospel of,* en IDB 3, 180-188.
——, *Professor J. M. Creed and the Proto-Luke Hypothesis:* ExpTim 46 (1934-1935) 236-238.
——, *Proto-Luke:* ExpTim 33 (1921-1922) 250-252.
——, *The Proto-Luke Hypothesis: A Rejoinder:* ExpTim 54 (1942-1943) 219-222.
——, *The Value of the Proto-Luke Hypothesis:* ExpTim 36 (1924-1925) 476-477.

Composición literaria del Evangelio según Lucas

Drury, J., *Tradition and Design in Luke's Gospel: A Study in Early Christian Historiography* (Darton, Longman & Todd, Londres 1976).
Edwards, R. A., *The Redaction of Luke:* JR 49 (1969) 392-405.
George, A., *Tradition et rédaction chez Luc: La construction du troisième évangile,* en I. de la Potterie (ed), *De Jésus aux évangiles: Tradition et rédaction dans les évangiles synoptiques.* Hom. a Joseph Coppens... II (BETL 25, Duculot, Gembloux 1967) 100-129.
Hull, W. E., *A Structural Analysis of the Gospel of Luke:* RevExp 64 (1967) 421-425.

——, *A Teaching Outline of the Gospel of Luke:* RevExp 64 (1967) 426-432.

Hultgren, A. J., *Interpreting the Gospel of Luke:* Int 30 (1976) 353-365.

Leal, J., *La geografía y el plan literario del III Evangelio,* en *XV Semana bíblica española —20-25 sept. 1954—* (Madrid 1955) 227-246.

——, *El plan literario del III Evangelio y la geografía:* EstEcl 29 (1955) 197-215.

Mattill, A. J. Jr., *The Jesus-Paul Parallels and the Purpose of Luke-Acts: H. H. Evans Reconsidered:* NovT 17 (1975) 15-46.

Morgenthaler, R., *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis: Gestalt und Gehalt der Kunst des Lukas,* 2 vols. (Zwingli, Zurich 1948).

Morton, A. Q./G. H. C. Macgregor, *The Structure of Luke and Acts* (Hodder & Stoughton, Londres 1964).

Nösgen, C. F., *Der schriftstellerische Plan des dritten Evangeliums:* TSK 49 (1876) 265-292.

Puech, A., *Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IV*[e] *siècle* I (París 1928) 90-120.

Talbert, C. H., *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts* (SBLMS 20, Scholars Press, Missoula 1974).

——, *The Redaction Critical Quest for Luke the Theologian,* en D. G. Miller (ed), *Jesus and Man's Hope* I (Pittsburgo 1970) 171-222.

Unnik, W. C. Van, *Éléments artistiques dans l'évangile de Luc,* en F. Neirynck (ed), *L'Évangile de Luc: Problèmes Littéraires et théologiques.* Hom. a Lucien Cerfaux (BETL 32, Duculot, Gembloux 1973) 129-140.

Wilkens, W., *Die theologische Struktur der Komposition des Lukasevangeliums:* TZ 34 (1978) 1-13.

IV

LENGUAJE Y ESTILO LITERARIO DE LUCAS

No se puede estudiar exhaustivamente el tema de la composición del Evangelio según Lucas sin prestar una cierta atención al lenguaje y al estilo literario de la obra. Hace siglos, Jerónimo reconocía que Lucas era «el evangelista que mejor escribía en griego» (*inter omnes evangelistas graeci sermonis eruditissimus fuit: Ep. ad Damasum,* 20.4, 4; CSEL 54.108). Su excelente estilo griego se debía, en gran parte, a su formación helenística. Aunque, personalmente, me inclino a considerar a Lucas como un *incola* de Antioquía, no se puede negar que esta ciudad siria, de fundación seléucida, estaba invadida por los influjos culturales del helenismo; esto explica la profunda huella helénica en la formación de Lucas. Al mismo tiempo, su estilo estaba condicionado por el deseo de escribir una narración según los cánones de la literatura helenística contemporánea.

1. *Reelaboración lucana del material de Marcos*

Basta fijarse en las verbalizaciones de Lucas y en su reformulación de los materiales procedentes de Marcos para darse cuenta de su interés por mejorar el estilo griego de la frase. A principios de siglo, J. C. Hawkins ya decía de Mateo y Lucas que «gran parte de las narraciones y algunos dichos derivados de sus fuentes llevaban el sello de su estilo característico» (*Horae synopticae,* Oxford ^{2}1909, p. 26). Aunque no resulte tan fácil demostrarlo, creo que también se puede decir lo mismo con respecto a la elaboración lucana de los materiales heredados de «Q». Sin embargo, se nota igualmente en Lucas un cierto interés por evitar cambios demasiado radicales en las verbalizaciones. Su trabajo no consistió simplemente en tomar los materiales que le ofrecía la tradición y formularlos de manera totalmente distinta. Por lo general, la intención de Lucas es mejorar el texto de Marcos, según las exigencias de su sentido de la estilística griega.

Vamos a dar algunos ejemplos de estas mejoras introducidas por Lucas en los materiales que ha recibido de sus fuentes. Ciertos retoques se deben simplemente a la omisión de determinadas construcciones semíticas; otros, en cambio, son fruto de una utilización más amplia de los recursos de la lengua griega. Veamos unos cuantos fenómenos de este tipo:

1) Cuando Marcos usa el «presente histórico», Lucas lo cambia generalmente a un tiempo pretérito. J. C. Hawkins, en su ya mencionado libro *Horae synopticae,* pp. 144-149, da una lista de ciento cincuenta y un textos en los que Marcos usa el presente histórico, y sus correspondientes paralelos —si es que realmente lo son— en Mateo y Lucas. Pues bien, de todos estos pasajes sólo se conserva en Lucas un presente histórico, cuando el texto lucano es realmente paralelo al de Marcos; el *erchontai* de Mc 5,35 adquiere en Lc 8,49 la forma *erchetai.* Con todo, hay algunos casos en que Lucas pone el presente histórico en pasajes provenientes de «L» (p. ej., Lc 7,40; 13,8; 16,7.23.29; 24,12.36), de «Q» (Lc 11,45; 19,22) o en textos de su propia «redacción» (Lc 11,37). En el libro de los Hechos de los Apóstoles, el presente histórico aparece en trece ocasiones (cf. J. C. Hawkins, *Horae synopticae,* p. 149).

2) Con cierta frecuencia, Lucas elimina la construcción paratáctica, sustituyéndola por un genitivo absoluto o por una frase subordinada. El uso del genitivo absoluto se puede comprobar en los pasajes siguientes:

a) en las narraciones de la infancia: Lc 2,2.42;
b) en la «redacción» de pasajes procedentes de «Mc» o de «Q»: Lc 3,21; 4,2.40.42; 6,48; 7,6.(24); 8,4.32.45; 9,34.42.43b; 18,40b; 19,11.33.36.37; 20,1.45; 21,5.26; 22,10.53.55.59; 23,45; 24,5;
c) en frases derivadas de Marcos: Lc 8,49; 9,37;
d) en pasajes provenientes de «L»: Lc 14,29.32; 15,14.20; 17,12; 21.28; 24,36.41;
e) en pasajes de propia composición: Lc 3,1.

3) También es frecuente la sustitución de las partículas *de* o *te* por *kai;* cf. E. Schweizer, *Eine hebraisierende Sonderquelle des Lukas:* TZ 6 (1950) 166, n. 18.

4) Lucas compensa el ritmo de la frase mediante la construcción típica del griego literario *men ... de;* por ejemplo, Lc 3,16.18-19; 10,2; 11,48; 13,9; 23,33.41; 23,56b-24,1a. Sin embargo, omite esta construcción en Lc 20,12 —de hecho, suprime toda la sentencia— mientras que el pasaje paralelo de Marcos (Mc 12,5) está construido con *men ... de.* En Lc 22,22, paralelo a Mc 14,21, la redacción lucana conserva el *men* de Marcos, pero sustituye el

correlativo *de* —que también aparece en Marcos— por *plēn*. Hay otro pasaje, también de Marcos, en el que se usa la construcción correlativa *men ... de* (Mc 14,38); en este caso no hay paralelismo, simplemente porque Lucas ha optado por suprimir radicalmente la frase (cf. Lc 22,46).

5) Muchas veces Lucas elimina los pronombres personales superfluos, especialmente cuando Marcos usa el pronombre como complemento indirecto; cf. N. Turner, *The Style of Luke-Acts,* en *A Grammar of the Greek New Testament* (vols. 1-3, por J. H. Moulton; vol. 4, por N. Turner, Edimburgo 1976) 58.

6) La atracción del relativo al caso de su antecedente gramatical es un fenómeno bastante común en Lucas. Marcos no lo hace más que una sola vez (Mc 7,13); en cambio, Lucas lo emplea frecuentemente (cf. Lc 1,20.72-73; 5,9; 9,36; 12,48; 20,17; Hch 1, 22; 10,36; 13,2.38; 24,21).

7) El uso del optativo no es raro en Lucas, mientras que el resto del Nuevo Testamento es extraordinariamente parco en la utilización de ese modo verbal. Véanse estos casos:

a) en exclamaciones con matiz desiderativo: Lc 1,38; 20, 16; Hch 8,20;
b) en el discurso indirecto: Lc 22,23; Hch 17,11.27; 27,12. 39; 25,16.20;
c) en interrogativas indirectas: Lc 1,29; 3,15; 8,9; 18,36; Hch 5,24; 10,17;
d) en frases condicionales: Hch 24,19; 20,16;
e) en expresiones con sentido potencial (con la partícula *an):* Lc 1,62; 6,11; 9,46; Hch 8,31; 17,18; 24,19; 26,29.

8) Lucas utiliza el acusativo neutro del artículo definido para introducir una interrogativa indirecta: Lc 1,62; 9,46; 19,48; 22, 4.23.24; Hch 4,21; 22,30.

9) Es también frecuente el uso del artículo definido en genitivo, acompañando a un infinitivo —y generalmente sin preposición—, para expresar la idea de finalidad, el resultado o incluso una explicación. Éste es el caso de Lc 1,9.57.77.79; 2,6.21.24; 10,19; 22,6; 24,16.25; Hch 7,19; 26,18; 27,20. Por lo que respecta al uso de este infinitivo en el griego ático y en la Koiné, cf. BDR, n. 398.

2. *Calidad estilística de Lucas*

El Evangelio según Lucas es el único que comienza con un período rotundo de excelente factura griega (Lc 1,1-4). Este prólogo convencional, aunque extremadamente esmerado, corresponde a los encabezamientos usuales de esta clase de obras en la literatura griega contemporánea o muy cercana a la época de Lucas. En los escritos del Nuevo Testamento sólo el prólogo de la carta a los Hebreos (Heb 1,1-4) rivaliza con esta amplia frase de Lucas en calidad de estilo. La solemne introducción al ministerio público de Jesús (Lc 3,1-2) tiene unas características parecidas a las del prólogo, pero su construcción no es tan refinada. Lo mismo pasa con el correspondiente prólogo al libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch 1,1-2); la composición es de una calidad sensiblemente inferior. Con todo, estos tres pasajes revelan una manera de escribir que no tiene más exponentes a lo largo de toda la obra; por eso destaca tanto la pureza formal de sus líneas estilísticas.

En los estudios sobre el estilo de Lucas ya se ha convertido en tópico distinguir tres categorías en la calidad del griego que escribe: *a)* el estilo verdaderamente literario del prólogo; *b)* el griego semitizante de las narraciones de la infancia, y *c)* el griego corriente de todo el resto de la obra, tanto en el evangelio como en los Hechos de los Apóstoles. En este último libro da a veces la impresión de que escribe más a su aire; pero no es fácil asegurar que sea realmente así, ya que no sabemos absolutamente nada sobre las fuentes que haya podido tener a su disposición. En cualquier caso, como ya apuntaba E. Norden, *Die antike Kunstprosa von VI. Jahrhundert vor Christus bis in die Zeit der Renaissance* (Leipzig 1923, Darmstadt [5]1958) vol. 2, p. 483, aunque Lucas hubiera podido componer su narración de la actividad de Jesús en un griego literariamente brillante, renunció a esa posibilidad, por razones totalmente desconocidas y que siempre serán para nosotros un verdadero misterio. Norden pensaba que hubiera sido «inusual» *(ein Unding)* componer un evangelio en un griego refinado *(Kunstprosa* o *Kunstsprache);* pero nunca llegó a explicar sus razones.

3. *Vocabulario característico de Lucas y sus fuentes*

Según las estadísticas elaboradas por R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Francfort Maine-Zurich 1958) 27, el vocabulario propio de Lucas en su narración evangélica suma dos mil cincuenta y cinco palabras, de las cuales novecientas setenta y una son *hapax legomena* —es decir, no aparecen más que una sola vez— y trescientas veinticinco son *dis legomena* (= sólo dos veces). El libro de los Hechos de los Apóstoles contiene dos mil treinta y ocho palabras lucanas; novecientas cuarenta y tres *hapax legomena* y trescientas treinta y cinco *dis legomena*. De las dos mil cincuenta y cinco palabras lucanas del evangelio, cuarenta y siete aparecen más de cincuenta veces. La suma total de las palabras de este libro es de diecinueve mil cuatrocientas cuatro (*ibíd.*, p. 166). Si a éstas se añaden las dieciocho mil trescientas setenta y cuatro del libro de los Hechos, el resultado es que los escritos lucanos constituyen la obra individual más extensa de todo el Nuevo Testamento.

J. C. Hawkins presenta una lista de palabras y expresiones características de los tres autores sinópticos; de ellas, noventa y cinco pertenecen a Mateo, cuarenta y una a Marcos, y a Lucas, ciento cincuenta y una. Para Hawkins, la denominación «característico de Lucas» se refiere a palabras y expresiones que aparecen, al menos, cuatro veces en su evangelio, y que no se encuentran ni en Mateo ni en Marcos; o que salen en Lucas por lo menos el doble que en Mateo y en Marcos juntos (*Horae synopticae*, p. 15). Dada la importancia de estas palabras, frases y construcciones características, en orden a un estudio de la «redacción» lucana, ofrecemos una lista de todas ellas para que el lector pueda hacerse una idea de la clase de vocabulario utilizado por Lucas. No vamos a dar todos los detalles; eso se puede consultar en las propias listas de Hawkins (*op. cit.*, pp. 16-23). El número entre paréntesis indica las veces que una determinada palabra sale en el Evangelio según Lucas.

agathopoiein (hacer el bien, 4)
adikia (maldad, injusticia, 4)
adikos (malvado, inicuo, 4)
athetein (rechazar, 5)
an + optativo (4)
anastas (participio aoristo de *anistanai* = surgir, resucitar, 16)
anēr (hombre, varón, 27)
anthrōpe (vocativo de *anthropos* = hombre, ser humano, 4)

apo tou nyn (desde ahora, 5)
apolambanein (recibir, obtener, 4)
apostolos (apóstol, 6)
archontes (jefes [de los judíos], 4)
autos ho ([el] mismo, 11)
aphairein (quitar de enmedio, 4)
aphistanai (marcharse, 4)
achri (hasta ..., 4)
ballantion (alforja, bolsa, 4)
bios (vida, 4)
brephos (niño, hijo, 5)
ge (precisamente, además, 8)
gegonos (lo ocurrido, 4)
ginesthai + *epi* + acus (suceder, acontecer, 6)
goneis (padres, 6)
deisthai (pedir, rogar, 8)
deka (diez, 10)
de kai (y además, 25)
dialogismos (pensamiento, razonamiento, 6)
dianoigein (abrir, 4)
diatassein (mandar, ordenar, 4)
dierchesthai (atravesar, 10)
dikaioun (justificar, 5)
doxazein ton theon (alabar, dar gloria a Dios, 8)
egeneto + *kai* (11)
egeneto + verbo finito (22)
egeneto + infinitivo (5)
ei de mēge (si no, 5)
eiē (optativo de *einai* ser, 7)
einai + dativo (tener, 15)
einai + prep + art. (7)
eipen parabolēn (propuso una parábola, 7)
eipen de (replicó, 59)
eirēnē (paz, 13 [14])
eispherein (introducir, presentar, ofrecer, 4)
elachiston (lo insignificante, 4)
elegen de (decía, 9)
eleos (misericordia, compasión, 6)
en mia tōn (en una [uno] de . , en cierto [-a] . , 5)
en tais hemērais tautais (en, por aquellos días, 4)
en tō + infinitivo (mientras NN estaba, hacía, , 32)
enōpion (delante de, ante, 22)
exapostellein (enviar, 4)
exerchesthai apo (salir de, 13)
epairein (levantar, 6)
epididonai (entregar, 5)
epithymein (desear, 4)
epilambanesthai (coger, echar mano, 5)
epistatēs (maestro, 7)
erōtan (preguntar, interrogar, 15)
heteros (otro, 33)
etos (año, 15)
euangelizesthai (proclamar la buena noticia, evangelizar, 10)
euphrainein (alegrarse, 6)
ephistanai (presentarse, 7)
echein + infinitivo (tener que, [obligatoriedad], 5)
thaumazein epi (admirarse, sorprenderse, 4)
thērapeuein apo (curar [de], 4 [?])
thyein (sacrificar, matar, 4)
iasthai (curar, sanar, 11)
idou gar (¡mira! ¡mirad!, 5)
Ierousalem (Jerusalén, 27)
kath' hēmeran (día a día, cada día, 5)
kai en la apódosis (4)
kai autos (y él, y él también, 41)
kai houtos (éste, también éste, 8)
kaloumenos (llamado, apodado, 11)
kataklinein (recostarse, sentarse a la mesa, 5)
katanoien (comprender, 4)
keisthai (yacer, estar acostado, 6)
klaiein (llorar, 11)
klinein (reclinar, declinar [el día] 4)
koilia (vientre, 7)
kritēs (juez, 6)
krouein (llamar a la puerta, 4)
Kyrios (Señor; aplicado a Jesús en las narraciones, 13)
laos (pueblo, 36)

legein parabolēn (proponer una parábola, 6)
limnē (lago, 5)
limos (hambre, carestía, 4)
logos tou theou (palabra de Dios, 4)
lychnos (lámpara, candil, 6)
meta tauta (después de esto, 5)
mēn (mes, 5)
mimneskesthai (acordarse, recordar, 6)
mna (onza, mina, 7)
nomikos (doctor de la ley, 6)
nyn (ahora, 14)
oikonomos (administrador, 4)
oikos (casa, hogar, familia, 7 [?])
homoiōs (lo mismo, también, de igual manera, 11)
onoma (nombre, [su] nombre [era] 7)
onomati (por nombre , 7)
hos (pronombre relativo; atracción del ., 11)
ouchi alla (no ... sino, no . pero, 5)
para (de parte de ..., 4)
para tous podas (a los pies de ., 4)
paraginesthai (presentarse, estar presente, 8)
parachrēma (al momento, inmediatamente, 10)
parechein (presentar, ofrecer, 4)
(ha)pas ho laos (todo el pueblo, 10)
peirasmos (tentación, prueba, 6)
pempein (enviar, 10)
pimplanai (llenar, cumplir, 13)
plēthos (multitud, gente, 8)
plēn (excepto , pero, en vez de, ... 15)
plousios (rico, 11)
prassein (hacer, cometer, recabar, 6)
pros (a, hacia; con verbos alocutivos; 99)
prosdechesthai (esperar, aguardar, 5)
prosdokan (aguardar, 6)
prostithenai (añadir, 7)
prosphōnein (llamar a uno, dirigirse a alguien, 4)
rēma (palabra, hecho, cosa, 19)
strapheis (volviéndose a, 7)
syllambanein (concebir, echar [una] mano, 7)
syn (con, 23)
synechein (apretar, apresar, ser presa de .., 6)
syngenēs (parientes, 5)
synkalein (convocar, reunir, 4)
sōtēria (salvación, 4)
te (y, por otra parte, 9)
tís + optativo (¿quién [qué] podría.. ?, 7)
tís ex hymōn (¿quién de vosotros ?, 5)
tis + un nombre (un cierto , un , 38)
to tís, to tí (¿qué ..?, 5)
to, ta (artículo antes de preposición, 8)
tou + infinitivo (20)
touton (a él, a éste, 7)
hyparchein (ser, tener, 15)
hypostrephein (volver, 21)
hypsistos (altísimo, 7)
hypsoun (elevar, exaltar, 6)
phatnē (pesebre, 4)
philos (amigo, 15)
phobeisthai (temer, asustarse; usado también con referencia a Dios, 6)
phylassein (guardar, vigilar, cumplir, 6)
phōnē (voz; oírse una voz, llegar una voz: con *ginesthai,* 4)
chairein (alegrarse, 11)
charis (favor, gracia, 8)
chēra (viuda, 9)
hōs (cuando, 19)
hōsei (como, aproximadamente, 9)

Aparte de este catálogo de palabras y expresiones características de Lucas, Hawkins ha logrado aislar otras tres clases de material lingüístico:

1) Palabras y expresiones que aparecen en Lucas, por lo menos cuatro veces, pero no el doble que en Mateo y Marcos; sin embargo, en toda la obra lucana (Lucas-Hechos) salen cuatro veces más que en Mateo y Marcos juntos:

hagios (santo, 73)
agein (llevar, conducir, 39)
hikanos (mucho, considerable, 27)
huo (relativo: donde, 14)

2) Palabras y expresiones que aparecen en Lucas sólo dos o tres veces, y en toda la obra lucana, por lo menos seis veces; pero en Marcos no salen nunca, y en Mateo —en seis casos—, una sola vez:

ainein (alabar, 6)
anagein (llevar, zarpar, 20)
anairein (quitar de en medio, matar, 21)
apodechesthai (acoger, 7)
apologeisthai (defenderse, 9)
atenizein (clavar la mirada en, 12)
boulē (voluntad, designio, plan, 9)
gnōstos (conocido [persona], sabido, 12)
dioti (porque, 8)
ean (dejar, permitir, 9)
ethos (costumbre, tradición, 10)
eisagein (introducir, conducir, 9)
eperchesthai (sobrevenir, 7)
hēmera, con *ginesthai* (hacerse de día, amanecer, 9)
katerchesthai (bajar, 14)
latreuein (servir, adorar, rendir homenaje, 8)
oikoumene (mundo habitado, 8)
paraklēsis (consolación, 6)
pauesthai (cesar, 9)
peritemnein (circuncidar, 7)
kata polin, kata poleis (de ciudad en ciudad, por las ciudades, 6)
pynthanesthai (querer saber, investigar, 9)
sigan (callar, 6)
statheis (puesto en pie, 9)
stratēgos (comisario, capitán, 10)
symballein (meditar, conspirar, 6)
charizesthai (conceder, condonar, 7)
chronoi (tiempos, momentos, 6)

3) Otras palabras o expresiones «más o menos características» de Lucas:

akouein (ton logon) (escuchar la palabra)
alēthōs (en verdad, verdaderamente)
hamartōlos (pecador)
anth' hōn (usado como conjunción: porque)
dei (es necesario, tiene que)
dia to + infinitivo (por: causal)
engizein (acercarse; usado especialmente en narraciones)
odynasthai (angustiarse, atormentarse)
prosechete heautois (tened cuidado, guardaos)
hexēs (después de, siguiente)

eulogein (bendecir [alabar])
ēn, ēsan + partic. (imperfecto de continuidad, [constr. perifrástica])
kathexēs (ordenadamente, por su orden)
kathōs (según...)
kai gar (pues, porque)
katechein (retener, guardar)
legō hymin (os digo)
metanoia (penitencia, arrepentimiento)
monogenēs (hijo único, unigénito)
speudein (apresurarse)
synchairein (alegrarse con...)
phobos (temor, miedo)

H. J. Cadbury, en un minucioso estudio del vocabulario lucano desde *alpha* a *epsilon (The Style and Literary Method of Luke* [HTS 6, Cambridge Ma. 1920] 4-39), compara el vocabulario de Lucas con el de los prosistas griegos de la época ática, con los poetas clásicos y con los epígonos de aticismo. Cadbury ofrece una demostración muy documentada, aunque no exhaustiva, de la fina elegancia del vocabulario de Lucas. Aunque, en general, el griego de los autores del Nuevo Testamento difiere considerablemente del de los escritores del período clásico, los escritos lucanos se acercan mucho a ese nivel y superan en elegancia de estilo a todos los demás.

Sin embargo, hay que reconocer que el noventa por ciento de su vocabulario ya se encuentra en la traducción griega de los LXX y es extraordinariamente parecido al lenguaje de Jueces, libros de Samuel y de Reyes y especialmente al segundo libro de los Macabeos. Sobre el presunto vocabulario médico de Lucas, véanse nuestras observaciones en pp. 98-100.

Pero, a pesar de la calidad de su estilo griego, en la narración de Lucas se ha observado una considerable presencia de semitismos. Este fenómeno se refiere no sólo al hecho de que Lucas conserva el llamado «griego judaizante» de sus fuentes o a su utilización de palabras griegas típicamente cristianas —un fenómeno que sólo puede explicarse por el influjo del Antiguo Testamento o por la mentalidad judía—, sino, sobre todo, a las interferencias de numerosas expresiones del griego de los LXX y a la inclusión de fórmulas sintácticas y lingüísticas de origen hebreo y arameo.

Dentro de ese vocabulario de ascendencia judía hay que incluir palabras como las siguientes:

Angelos (= «ángel», «mensajero»; cf. Lc 1,11, etc.); *azyma* (= «pan sin fermentar», «fiesta de los Ázimos»; cf. Lc 22,1.7, derivado de Mc

14,1.12); *amēn* (= «amén», «[os] aseguro»; Lc 4,24; 12,37; 18,17.29; 21,32; 23,43; en total, seis pasajes, de los cuales el primero, el segundo y el sexto se deben a la propia composición de Lucas); *aperitmētos* (= «incircunciso»; cf. Hch 7,51); *batos* (= «barril», literalmente: «medida»; correspondiente al hebreo *bat;* cf. Lc 16,6); *Beelzeboul* (= «Belzebú»; cf. Lc 11,15); *geenna* (= «Gehenna», «fuego»; cf. Lc 12,5); *grammateus* (= «doctor de la ley», «escriba»; cf. Lc 5,21); *diabolos* (= «demonio», «diablo»; cf. Lc 4,2-6); *ethnē* (= «paganos»; cf. Lc 18,32); *eirēnē* (= «paz», en sentido veterotestamentario; cf. Lc 24,36); *ephēmeria* (= «turno» de los sacerdotes; cf. Lc 1,5.8); *koros* (= «fanega»: medida de áridos; en hebreo = *kōr;* cf. Lc 16,7); posiblemente *kyrios* (= «Señor», aplicado a Dios; cf. Lc 20,37); *mamōnas* (= «dinero», «riqueza»; cf. Lc 16,13); *pascha* (= «cordero pascual»; cf. Lc 22,7); *sabbata* (= «el sábado»; cf. Lc 4,31); *sikera* (= «sidra», «cerveza», «licor»; en hebreo: *šēkār,* en arameo: *šikrā*ʾ*).*

N. Turner *(The Style of Luke-Acts,* en *A Grammar of the Greek New Testament,* p. 62) atribuye muchas de estas palabras a lo que él llama «estilo cristiano» de Lucas. Sin embargo, parece mejor distinguir estas palabras, que acabamos de reseñar, de otra clase de vocabulario que sí es realmente cristiano, pero que hay que explicarlo en términos de un influjo cultural del Antiguo Testamento y de la tradición lingüística judía. A este grupo pertenecen palabras como las siguientes:

Christos (= «Mesías», «Cristo»; del hebreo *Māšiaḥ); christianos* (= «cristiano»; cf. Hch 11,26; 26,28); *euangelion* (= «evangelio», «buena noticia»; cf. Hch 15,7; 20,24; sin embargo, cf. pp. 246s); *apostolos* (= «apóstol»; cf. Lc 6,13; 9,10, etc., derivado de *apostellein* y correspondiente al hebreo *šālûaḥ* o al arameo *šĕlîaḥ,* de la raíz *šlḥ* = «enviar»); posiblemente, *Kyrios* (= «Señor»; cf. Lc 20,37).

No es fácil determinar la fuente de estas interferencias semíticas de vocabulario y de construcción sintáctica en el griego de Lucas. ¿Se debe a una imitación del estilo y del vocabulario de los LXX, o a una interferencia del hebreo o del arameo en el lenguaje propiamente lucano? Más adelante estudiaré los presuntos aramaísmos o hebraísmos que se achacan al griego usado por Lucas. Después de haber analizado con bastante detenimiento este fenómeno, estoy convencido de que Lucas está tan influido por el griego del Antiguo Testamento —específicamente por la llamada

traducción de los «Setenta» (LXX)— que los semitismos del griego lucano, derivados de los LXX, se deben denominar simplemente «septuagintismos»; sólo las expresiones que no provienen de los LXX se pueden llamar aramaísmos o hebraísmos.

4. *Influjo de los Setenta en el griego de Lucas*

Para empezar, voy a ofrecer una lista de expresiones lucanas que, al repetirse tan frecuentemente, descubren su proveniencia de la traducción griega del Antiguo Testamento, llamada de los «Setenta». (Al referirme a los Salmos, sigo la numeración hebrea.)

anastas (a) (= «levantándose», «se levantó y...»). Tiene sentido incoativo (p. ej., Lc 1,39; 6,8; 15,20); la expresión se ha relacionado frecuentemente con la construcción hebrea *qwm we-* o con la aramea *qwm,* seguida asindéticamente de otro verbo, como en 1QapGn 21,13; es frecuente en los LXX (p. ej., Gn 19,15; 22,3).

apokritheis eipen (literalmente: «respondiendo, dijo»); cf., por ejemplo, Lc 1,19; 5,5; 7,22); relacionada con la construcción hebrea *wayyaʿan ... wayyōʾmer;* frecuente en los LXX, sustituyendo a veces al simple *wayyōʾmer* (cf. Gn 18,9).

doxazein ton theon («alabar, dar gloria a Dios»); cf. Lc 2,20; 5,25-26; 7,16; 13,13. En los LXX, cf. Éx 15,12; Jue 9,9 (en el manuscrito B); Is 25,1; 42,10; Dn 3,51.

ek koilias mētros (= «desde el vientre de su madre»); cf. Lc 1,15. En los LXX, cf. Jue 16,17 (en el manuscrito A); Job 1,21; Sal 71,6.

epairein tous ophthalmous (= «levantar los ojos»); cf. Lc 6,20; 16,23; 18,13. En los LXX, cf. Gn 13,10; 2 Sm 18,24; 1 Cr 21,16.

epithymia epethymēsa (= «he deseado ardientemente, intensamente»); cf. Lc 22,15; se relaciona frecuentemente con el uso hebreo de un infinitivo absoluto con significación intensiva o para designar un objeto afín al verbo principal. En los LXX, cf. Gn 31,30 (el sentido que hemos indicado en segundo lugar); Ez 26,16; Gn 2,17; 21,12 (para la significación intensiva se usa un nombre abstracto en dativo). Cf. al final de este catálogo: *phobeisthai phobon.*

enōpion (= «ante, delante de, a la vista de»); cf. Lc 1,15; 4,7; 15, 18.21. En los evangelios sinópticos sólo aparece en Lucas (veintidós veces, a las que hay que añadir las treinta del libro de los Hechos de los Apóstoles). Se relaciona frecuentemente con el hebreo *lipnê* o con el arameo *qwdm;* también se encuentra un par de veces en

papiros griegos extrabíblicos (generalmente, en textos legales). En los LXX es de uso muy frecuente: Gn 11,28; Éx 3,6; Dt 1,8, etc.

kata prosōpon + genitivo (= «ante, delante de, frente a»); cf. Lc 2,31. En los LXX, cf. Gn 23,17; 25,18; Éx 26,9; Lv 8,9; Dt 7,24, etc. Cf. *pro prosōpou.*

legōn (= «diciendo»); cf. Lc 3,16; 8,8; 12,17. Corresponde al uso hebreo de un infinitivo redundante: *lēʾmōr.* Es muy frecuente en los LXX; cf. Gn 1,22.28; 4,25 (en femenino); Éx 1,22; Nm 1,1.

ho theos (= «Oh Dios»: nominativo con artículo = vocativo); cf. Lc 18,11. Parece corresponder al uso arameo del «estado enfático» y al uso hebreo de un nombre con artículo definido para expresar el vocativo. Sin embargo, en los LXX, véanse Sal 44,1; 48,10; 51,1; 54,1.3.

poiein eleos meta (= «tener compasión de»); cf. Lc 1,72; 10,37. En los LXX, cf. Gn 24,12; Jue 21,22; Jr 9,23; Dn 3,42.

poreuein eis eirēnēn (= «ir en paz»); cf. Lc 7,50; 8,48. En los LXX, cf. Jue 18,6; 1 Sm 1,17; 20,42; 29,7; Jdt 8,35.

poreutheis + verbo finito (= «fue y ...»); cf. Lc 7,22; 9,12.52; 13,32; 22,8. Muy frecuente en los LXX; cf. Gn 27,13.14; 37,14; 45,28.

pro prosōpou + genitivo (= «ante, delante de»); cf. Lc 1,76 (en algunos manuscritos); 7,27; 9,52; 10,1. En los LXX, cf. Éx 23,20; 33,2; Lv 18,24; Nm 14,42; 27,17; 2 Re 6,32.

prosōpon lambanein (= «ser parcial»); cf. Lc 20,21. Corresponde al hebreo *nāśāʾ pānîm* (= «levantar la cara [a alguien]»); es una traducción frecuente en los LXX (p. ej., Lv 19,15; Sal 82,2; Lam 4,16; Eclo 4,22.27); entre los evangelistas, el único que utiliza esta expresión de los LXX es Lucas.

prostheis + verbo finito (= «añadió»; literalmente: «añadiendo, hizo algo»); cf. Lc 19,11. Este uso asindético aparece en los LXX, por ejemplo, en Job 27,1; 29,1; 36,1; Est 8,3.

prostithenai + infinitivo (= «a continuación [hizo algo]»); cf. Lc 20, 11.12: expresión semejante a la anterior. En los LXX, cf. Gn 4, 2.12; 8,12.21, etc.

rēma (= «acontecimiento, noticia, hecho»); cf. Lc 1,37.65; 2,15.19.51; Hch 5,32; 13,42. En realidad, el término significa «palabra», pero en los LXX aparece con el sentido del hebreo *dābār* (= «palabra, hecho») o del arameo *pitgām.* En los LXX, cf. Gn 30,31; 34,19; 1 Sm 4,16; 1 Re 1,27.

stomati machairas piptein (= «caer a filo [a boca] de espada»); cf. Lc 21,24. En los LXX, cf. Eclo 28,18; la expresión se reproduce par-

cialmente en Gn 34,26; 2 Sm 15,14; Jos 19,48 *(stoma machairas);* Is 3,25; 10,34; 13,15 *(machairā piptein).*

tithenai en tē kardia (= «pensar, meterse una cosa en la cabeza [en el corazón]»); cf. Lc 1,66; 21,14. En los LXX, cf. 1 Sm 21,13; 29,10; Sal 13,2.

hyios (= en sentido figurado: «hijo de ...»); cf. Lc 5,34; 10,6; 16,8; 20,34.36. En los LXX, cf. Dt 32,43; Gn 6,2; 1 Sm 14,52; 26,16; 2 Re 14,14; Sal 29,1; Sab 2,18.

phobeisthei phobon megan (= «asustarse mucho»); cf. Lc 2,9. Corresponde al uso hebreo del infinitivo absoluto con significación intensiva (cf. *epithymia epethymesa).* En vez del dativo, que es lo más frecuente, se usa el acusativo acompañado de un adjetivo. En los LXX, cf. Sal 53,5; Jon 1,10; 1 Mac 10,8; Jon 1,16; Ez 27,28.

pros + acusativo, después de un verbo alocutivo (= «decir a ...»); cf. Lc 1,13; 4,36; 5,22; 7,24.40; 15,3.22; 22,15.70; 23,4; 24,18.44, y otros muchos pasajes, tanto en el evangelio como en el libro de los Hechos de los Apóstoles. Mientras que en los demás sinópticos se trata de un fenómeno más bien raro, esta construcción atraviesa la obra lucana en su integridad. Ocasionalmente, también se encuentra en el griego clásico y en el helenístico, sobre todo con sentido enfático o como uso poético; pero estos textos no son capaces de explicar la frecuencia con que aparece en Lucas esta construcción. Muchas veces se ha pensado en el hebreo *le-* o *'el,* o en el arameo *le-* o *ʿal,* y por eso se ha calificado el fenómeno de «semitismo» (cf. N. Turner, *The Style of Luke-Acts,* p. 54). Pero, en realidad, se trata de un influjo de los LXX, ya que es frecuentísimo en esa traducción del Antiguo Testamento (p. ej., Gn 19,5; Éx 7,1.8; Lv 12,1; Nm 1,1; Dt 2,17; Jue 9,1; 1 Sm 11,14; 2 Cr 10,14; Ez 37,11; Dn 3,36 (Bel 34).

A lo largo del comentario iremos llamando la atención sobre otros ejemplos de expresiones derivadas de los LXX, que Lucas utiliza sólo en ciertos pasajes aislados.

La lista anterior no incluye todas las expresiones derivadas de los LXX —lo que hemos llamado «septuagintismos»—, sino sólo las más frecuentes; en el próximo párrafo de este mismo capítulo aparecerán otras construcciones complementarias. Hay que notar que, en ciertos casos, ese tipo de expresiones se encuentra también en Mateo o en Marcos (en los pasajes paralelos); cuando es así, Lucas conserva esa construcción, dado el gran aprecio que siente por el estilo de los LXX. Una última observación: la mayor parte de

esas construcciones no se ciñen a un determinado bloque narrativo, sino que atraviesan los diferentes estratos de la obra: narraciones de la infancia, materiales de «Q» y de «L», incluso episodios debidos a la «redacción» o a la propia «composición» lucana. Cualquier intento de considerar estas expresiones como típicas de un determinado nivel narrativo está necesariamente condenado al fracaso.

5. *Presuntos aramaísmos, hebraísmos y semitismos*

Hay una serie de construcciones semíticas que se han considerado como influjo directo del arameo o del hebreo en el griego de los escritos lucanos. Verdaderamente, no es fácil dirimir la cuestión. El caso que plantea menos problemas es el de los llamados «aramaísmos». En realidad, son bastante pocos; y, además, fácilmente catalogables. Personalmente, creo que esta clase de influjos se debe al propio origen étnico de Lucas, como natural de Antioquía de Siria; su condición de *incola* de la ciudad supone que hablaba el dialecto arameo de los habitantes de aquella región, aunque se hubiera educado en el ámbito cultural del más puro helenismo, tan floreciente en Antioquía. Desde luego, no se puede excluir un cierto influjo de proveniencia palestinense.

En los casos que cito a continuación se pueden detectar ciertas huellas del arameo en el texto griego del evangelio:

1) Paralelismo entre Lc 1,32-35 y el famoso texto arameo del «Hijo de Dios» (4Q246):

Lc 1,32-35	*4Q246*
Será grande (Lc 1,32)	Será grande sobre la tierra (1,7)
Se llamará Hijo del Altísimo (1,32)	Le llamarán Hijo del Altísimo (2,1)
Reinará para siempre (1,33)	Su reinado será eterno (2,5)
Bajará sobre ti (1,35)	Puesto sobre él (1,1)
Se llamará Hijo de Dios (1,35)	Se llamará Hijo de Dios (2,1)

Para más detalles, cf. NTS 20 (1973-1974) 391-394; J. T. Milik, *The Books of Enoch* (Oxford 1976) 60; J. A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean* (SBLMS 25; Missoula Mt. 1979) 90-94.

2) Paralelismo entre expresiones lucanas y frases del escrito arameo *Génesis apócrifo* descubierto en Qumrán:

Lucas	*1QapGn*
El libro de las palabras de Isaías (Lc 3,4)	El (libro) de las palabras de Enoc (19,25)
Verdaderamente (= «Os aseguro»: Lc 4,25)	Verdaderamente (2,5)
Señor de cielo y tierra (10,21)	Señor de cielo y tierra (22,16)
Un espíritu de enfermedad (= «enferma por causa de un espíritu»: Lc 13,11)	Un espíritu de podredumbre, espíritu de pestilencia (20,26.16)
Empezó a hablarles (uso pleonástico: Lc 4,21). N. Turner cuestiona este sentido *(The Style of Luke-Acts,* 46)	Yo ... empecé a cultivar la tierra (12,13)

3) Expresiones lucanas en las que se trasluce un cierto influjo del arameo:

heurōsin (en el sentido de «ser capaz de»: Lc 6,7); de la raíz *heuriskein* = «encontrar»	que ninguno es capaz *(yiškaḥ)* de enumerar (1QapGn 21,13); de la raíz *škḥ* = «encontrar»
ōphthē (en el sentido de «aparecerse»: Lc 24,34); literalmente: «fue visto» + dativo	Dios se apareció *(ʾitḥazī)* a Abrahán (1QapGn 22,27); literalmente: «fue visto» + dativo
opheiletai (en el sentido de «culpables, pecadores»: Lc 13,4); literalmente: «deudores»	¿Me encontrarás culpable *(teḥayyebinnanī)?* (1QtgJob 34,4); literalmente: «considerarme deudor»
apo mias (= «en seguida»: Lc 14, 18); interpretación posible	*min ḥadāʾ* (= «en seguida»); expresión conocida en siríaco

4) Aramaísmos propuestos:

(en) autē tē hōra (= «en aquel momento»: Lc 2,38; 10,21; 12, 12; 13,31; 20,19; 24,33; cf. 10,7); uso proléptico del pronombre	«en aquel momento»; literalmente: «en él, el momento» (cf. Dn 3, 6.15: *bah šaʿatāʾ;* Dn 2,32: *hûʾ ṣalmāʾ* = «esa estatua»

Pero esa expresión de Lucas es exactamente igual a la que utilizan los LXX en Dn 5,5 (cf. Dn 3,6, con las variantes de Teodoción y las reseñadas en el aparato crítico). Parece, por tanto, que hay que considerar esa expresión como derivada de los LXX. En Lc 10,7, el uso proléptico del pronombre se amplía a un contexto diferente; cf. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford [3]1967) 98. Otras expresiones afines:

en autē tē hēmera (= «aquel mismo día»: Lc 23,12; 24,13)	«aquel mismo día», cf. Dn 4,37b, en el texto de los LXX; no aparece en el texto masorético
en autō tō kairō (= «en aquella misma ocasión»: Lc 13,1)	«en aquella misma ocasión» (= *en autō tō kairō:* Tob 3,11.16, en el manuscrito S)

En estos dos casos, el influjo aramaizante es mucho más problemático, puesto que las expresiones de los LXX proceden de una traducción de textos escritos en arameo. Probablemente, lo mejor será considerar esas expresiones como ejemplos de un influjo de los LXX, ya que no se puede demostrar la incidencia directa del arameo. Lo mismo habría que decir de otros casos de uso proléptico de *autos,* como Lc 20,42 *(autos gar Dauid).*

Uno de los fenómenos verdaderamente difíciles del griego de Lucas es su utilización de construcciones hebreas, es decir, los llamados «hebraísmos» de su estilo literario. No tenemos ningún dato para suponer que Lucas supiera hebreo; de ahí nuestra perplejidad ante el posible origen de esas construcciones. Vamos a enumerar las frases generalmente consideradas como «hebraísmos», añadiendo unas palabras de comentario.

1. La construcción *kai egeneto/egeneto de,* seguida de una frase temporal; literalmente, habría que traducirla: «y sucedió, mientras ..., que ...». Según F. Neirynck, *La matière marcienne dans l'évangile de Luc,* en *L'Évangile de Luc: Problèmes littéraires et théologiques.* Hom. a Lucien Cerfaux (BETL 32; Gembloux 1973) 187, el primero que distinguió tres modalidades en el uso lucano de esta fórmula fue A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke* (ICC; Nueva York [5]1922, [8]1964) 45.

a) *egeneto de* + verbo en infinitivo (con sujeto en acusativo). Por ejemplo: *egeneto de en tō baptisthēnai hapanta ton laon ... aneōchthēnai ton ouranon* (= literalmente: «Y sucedió, cuando se había bautizado todo el pueblo ..., (que) se abrió el cielo»: Lc 3,21). La misma fórmula en Lc 6,1.6.12; 16,22 —en total, cinco veces— y en Hch 4,5; 9,3.32.37.43; (10,25); 11,26; 14,1; 16,16; 19,1; 21,1.5; 26,6.17; 24,44; 28,8.17 (en total, diecisiete veces). En los demás sinópticos sólo se encuentra en Mc 2,23 (cf. Mc 2,15 [cf. 1 Sm 14,1]); difícilmente se puede pensar que este pasaje de

Marcos haya inspirado una utilización tan frecuente de esta fórmula como la que se comprueba en Lucas, especialmente en el libro de los Hechos de los Apóstoles. Hay que pensar, más bien, que se trata de un fenómeno de extensión a la lengua griega de las formas derivadas de los LXX, que explicaremos a continuación en los apartados *b)* y *c)*, y que tienen un carácter más hebraizante; ésta es la opinión de M. Johannessohn, *Das biblische «kai egeneto» und seine Geschichte:* «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung» 53 (1925) 211. También se encuentra en algunas ocasiones en papiros griegos procedentes de Egipto; cf. E. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit mit Einschluss der gleichzeitigen Ostraka und der in Ägypten verfassten Inschriften* (2 vols. en seis partes; Berlín 1906-1938), vol. 2/1, 307, n. 50B. La construcción se debe considerar como un influjo de la expresión griega más normal *synebē* (= «sucedió que»), seguida de un infinitivo con acusativo; el propio Lucas utiliza esta frase en Hch 21,35: *synebē bastazesthai auton hypo tōn stratiōtōn:* «sucedió que los soldados tuvieron que llevarle en volandas». Este uso de *synebē* es perfectamente normal tanto en el griego clásico como en el helenístico.

b) *kai egeneto (egeneto de)* + verbo finito en indicativo, sin conjunción copulativa. Por ejemplo: *egeneto de en tō hierateuein auton ..., elache tou thymiasai* (= literalmente: «Y sucedió, cuando estaba de servicio como sacerdote ..., (que) le tocó ofrecer el incienso»: Lc 1,8). La misma construcción en Lc 1,23.41.59; 2,1. 6.15.46; 7,11; 9,18.29 (se omite el verbo «ser»).33.37; 11,1.14. 27; 17,14; 18,35; 19,29; 20,1; 24,30.51 (en total, veintidós veces). Parece que no se emplea esta construcción en el libro de los Hechos de los Apóstoles; el pasaje de Hch 10,25 es bastante problemático, debido al *hōs* inicial. Aunque aparece dos veces en Marcos (Mc 1,9; 4,4), es difícil que se puedan considerar esos dos textos como fuente del uso de la construcción en Lucas, porque en esas ocasiones el recurso normal del tercer evangelista es cambiar los elementos tomados de «Mc» (cf. Lc 3,21), o simplemente omitirlos (cf. Lc 8,5). Por tanto, parece que habrá que considerar esa construcción, más bien, como influjo de los LXX, porque esta forma asindética es muy frecuente en la traducción de la frase hebrea *wayyehî ... we-* (= «y sucedió ... que»), especialmente cuan-

do va acompañada de la oración temporal *en tō* + infinitivo (= *be* + infinitivo, en hebreo). En los LXX, cf. Gn 14,1-2; 40,1; Éx 12,41; 2 Re 5,7; 6,30. Cf. K. Beyer, *Semitische Syntax im Neuen Testament: Band I, Satzlehre Teil 1* (SUNT 1; Gotinga [2]1968) 54, n. 5; M. Johannessohn, *Das biblische «kai egeneto» und seine Geschichte:* «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung» 53 (1925) 189-190. (También en Mateo aparece esa misma construcción; y es muy significativo que se encuentre precisamente en los versículos que siguen a la conclusión de los cinco grandes discursos: Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1.)

c) *kai egeneto (egeneto de)* + *kai* + verbo finito en indicativo. Por ejemplo, *egeneto de en tō ton ochlon epikeisthai autō ..., kai autos ēn hestōs ... kai eiden* (= literalmente: «Y sucedió, mientras la gente se agolpaba alrededor de él ..., y estando él de pie ..., que [y] vio ...»: Lc 5,1). La misma expresión en Lc 5, 12.17; 8,1.22; 9,28.51; 14,1; 17,11; 19,15; 24,4.15 (en total, doce veces). También se usa en Hch 5,7; 9,19. En Marcos está totalmente ausente. Por otra parte, es la correspondencia más cercana a la construcción hebrea *wayyehî ... we-*. En los LXX, véase 1 Sm 24,17; Gn 4,8; 2 Re 19,1; 22,11. Sin duda, hay que atribuir la utilización que Lucas hace de esta frase a un claro influjo de los LXX.

Ningún lector dejará de percibir la insistencia con que se repite esta construcción en el griego de Lucas. Es tan frecuente, que llega a resultar monótona. Las diversas traducciones del original tienden a romper esa monotonía, recurriendo a una gran variedad de formulaciones. Tal vez fuera interesante conservar ese ritmo monótono de la formulación lucana, por fidelidad al estilo griego del autor. De hecho, así es como Lucas ha escrito su narración de la actividad de Jesús.

2. Un segundo rasgo de «hebraísmo» es la articulación de la frase temporal en una fórmula con *en tō* + infinitivo. Por ejemplo, *en tō hierateuein auton* (= «cuando estaba de servicio como sacerdote»: Lc 1,18). La construcción se encuentra —con infinitivo de presente— en Lc 1,21; 2,6.43; 5,1.12; 8,5.42; 9,18.29.33.51; 10,35.38; 11,1.27; 12,15; 17,11.14; 18,35; 24,4.15.51; y con infinitivo de aoristo, en Lc 2,27; 3,21; 8,40; 9,34.36; 11,37; 14,1; 19,15; 24,30 (en total, treinta y dos veces). También se usa en

Hch 2,1; 3,26; 4,30; 8,6; 9,3; 11,15; 19,1. Esta formulación temporal acompaña —aunque no siempre— a las tres modalidades de la expresión *kai egeneto* (o *egeneto de*). También está presente en Marcos (Mc 4,4; 6,48). Sería muy interesante comprobar si esta construcción aparece siempre en frases temporales (por ejemplo, Lc 1,21), pero el hecho es que así ocurre en la inmensa mayoría de los ejemplos lucanos. Y como se trata de un fenómeno bastante raro fuera del griego de Lucas, lo lógico es considerar esta construcción como un verdadero «hebraísmo» (cf. BDR, n. 404). La preposición *be* con infinitivo —frecuentemente, con un infinitivo constructo o con un sufijo— es de lo más normal en hebreo (véase Gn 2,4; cf. también GK, n. 114q). Sin embargo, en arameo, el sentido temporal de esta construcción no es tan frecuente; aunque hay un par de casos (cf. 11QtgJob 30,2 [= texto masorético de Job 38,4, traducido por los LXX: *en tō themelioun me tēn gēn* = «cuando yo cimenté la tierra»]; 30,6 [= texto masorético de Job 38,8]). Con todo, aunque la construcción tenga un trasfondo hebreo o arameo, lo verdaderamente importante es que se trata de una forma extraordinariamente común en los LXX (cf. Gn 4,8; 19,29; 28,6; 1 Sm 2,19; 2 Re 2,9; Mal 1,7). Cf. M. Johannessohn, *Das biblische «kai egeneto» und seine Geschichte:* «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung» 53 (1925) 174-175. Por tanto, habrá que considerar la utilización lucana de esta fórmula como un verdadero influjo de los LXX; cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica* (Roma [5]1965) n. 387.

3. El tercer rasgo de «hebraísmo» es el uso de *kai autos,* en sentido débil. Por ejemplo, *kai autos proeleusetai enōpion autou* (= «él irá por delante de [el Señor]»: Lc 1,17). La misma construcción en Lc 1,22; 2,28; 4,15; 5,1.14.17.37; 6,20; 8,1.(22).(41); 9,51; (10,38); 15,14; 16,24; 17,11.16; 19,2*bis*.9; (20,42); 22,41; 24,25.28.31 (en total, veintidós veces; o posiblemente veintiséis, si se tiene en cuenta el aparato crítico de las citas consignadas entre paréntesis). De estos casos, en los que *kai autos* tiene un sentido que hemos llamado «débil», hay que distinguir otros en los que el mismo sintagma *(kai autos)* tiene significación «enfática»; por ejemplo, Lc 24,15 (cf. aparato crítico) y posiblemente Lc 3,23. Sin embargo, en el libro de los Hechos de los Apóstoles, *kai autos* tiene siempre sentido enfático; cf. Hch 8,13; 21,24; 24,16; 25,22.

W. Michaelis peca indudablemente por exceso en su catalogación de los casos de *kai autos* con sentido enfático.

Este mismo fenómeno se puede observar en otros pasajes, en los que sólo cambia el caso gramatical del pronombre:

kai autē, en sentido débil: Lc 2,37 (sobre este versículo, cf. BDR n. 277 [3]); 7,12; 8,4, y, con sentido enfático, 1,36.

kai autoi, en sentido débil: Lc 2,50; 9,36; 11,46; 14,1; 17,13; 18,34; 22,23; 24,14.35, y, con sentido enfático, 14,12.

El uso de *kai autos (kai autē, kai autoi)* en sentido enfático no nos interesa para la cuestión de los «hebraísmos»; Lucas lo utiliza exactamente igual que cualquier otro escritor. Lo que se ha llamado específicamente «hebraísmo» en el estilo lucano es el uso de *kai autos/autē/autoi* en sentido «débil». Y eso porque contrasta violentamente con otra construcción griega mucho más elegante y que Lucas utiliza con bastante frecuencia: *autos de* (Lc 4, 30; 5,16; 6,8; 8,37.54; 11,17.28; 18,39; 23,9), o también *autoi de* (Lc 6,11). Los LXX, aunque emplean las dos formas para traducir las expresiones hebreas *wehû', wehî'* y *wehēm,* prefieren, por lo general, el sentido débil; por ejemplo: *kai autos* (Gn 3,16; 42, 38; 49,13.20; Nm 22,22; 27,3; Dt 29,12; etc.), *kai autē* (Gn 20,5; 40,10; Lc 13,10.21; etc.) y *kai autoi* (Éx 28,5; 36,3; Lv 26,43; Nm 1,50; 15,25; etc.). Cf. BDR, n. 277 (3). Aunque hay algunos casos de *kai autos* en Marcos (Mc [4,38] 6,47; 8,29; 14,15; 15,43), las citas que hemos aducido de los LXX muestran con suficiente claridad que esta clase de construcción lucana se debe a influjos de la traducción griega del Antiguo Testamento. Es más, en los paralelos de Lucas con los pasajes que hemos citado del Evangelio según Marcos, la expresión lucana aparece notablemente transformada.

También hay que notar que, en algunas construcciones con *kai egeneto,* el sintagma *kai autos,* en sentido débil, funciona de una manera muy particular. En estos casos, Lucas emplea esa fórmula para ampliar una descripción de manera paratáctica o epexegética, lo cual hace que en ocasiones esta expresión sea prácticamente paralela a la frase temporal. Pero no se debe confundir esta expansión introducida por *kai autos* con el sintagma *kai* + verbo en

indicativo —segundo elemento de la fórmula presentada anteriormente en 1.*c)*—, que es la verdadera apódosis del *kai egeneto* (o *egeneto de*) introductorio. Por ejemplo: *egeneto de en tō ton ochlon epikeisthai autō kai akouein ton logon tou theou kai autos ēn hestōs para tēn limnēn Gennesaret kai eiden dyo ploiaria* (= literalmente: «Y sucedió, mientras la gente se agolpaba alrededor de él y escuchaba la palabra de Dios, y él estaba de pie a la orilla del lago de Genesaret, que vio dos barcas ...»: Lc 5,1). Casos semejantes en Lc 5,17; 8,1.22; 9,51; 14,1; 17,11. Cf. F. Neirynck, *La matière marcienne dans l'évangile de Luc*, en *L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques*. Hom. a Lucien Cerfaux (BETL 32, Gembloux 1973) 189-193; M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc* (París 1921, [8]1948) 156-157. W. Michaelis, en su artículo *Das unbetonte «kai autos» bei Lukas*: ST 4 (1950) 90, interpreta este fenómeno de manera distinta. Pero es claro que Michaelis ha confundido los términos del problema; aunque, desde luego, su crítica de E. Schweizer, en cuanto a la enumeración de textos lucanos con *kai autos*, es perfectamente válida.

4. La expresión *kai idou* como introductoria de una frase es otro de los rasgos considerados como «hebraísmos». Por ejemplo, *kai idou syllēmpsē ... kai texē hyion* (= «Pues, mira, vas a concebir, y darás a luz un hijo»: Lc 1,31). La misma expresión en Lc 1,20.36; 2,25; 5,12.18; 7,12.37; 8,41; 9,30.38.(39); 10,25; 11,31.32.41; 13,11.30; 14,2; 19,2; 23,14.15.50; 24,4.13.49 (en total, veintiséis veces). También en el libro de los Hechos se encuentra esa expresión (cf. Hch 5,28; 10,30; 27,24); pero el caso es que en este libro aparece de vez en cuando la construcción completa *kai nyn idou* (= «pues ahora, mira [o mirad]»: Hch 13,11; 20,22.25). Por otra parte, Lucas también emplea *idou gar* (literalmente: «porque, mira», «porque, mirad»: Lc 1,44.48; 2,10; 6,23; 17,21; Hch 9,11). En el Evangelio según Marcos no aparece ninguna de esas dos construcciones; Marcos usa el simple *idou*. La fórmula *kai idou* parece que ya estaba en la fuente original «Q» (cf. Lc 11,31-32 = Mt 12,41-42); pero, en la mayor parte de los casos, pertenece a «L» o a la propia «redacción» lucana. Normalmente se ha interpretado *kai idou* como correlativo de la omnipresente expresión hebrea *wehinnēh* —éste es el caso de Gn 1,31, en la traducción de los LXX, en contraposición a Gn 6,12—, pero

con el mismo derecho podría corresponder al arameo *wehā'* (véase 1QapGn 19,[14]; 20,30; 22,27; 4QEn[e] 1 XXII 1; 4QEn[e] 4 I 16.17; 4QEn[f] 1,4). La abundancia de ejemplos de esta construcción en los LXX (p. ej., Gn 1,31; 15,17; 22,13), donde también se usa *idou gar,* aunque con menor frecuencia (p. ej., 2 Sm 17,9; Jdt 5,23; 9,7; 12,12; Job 2,9b; 33,2; Sal 51,5; Is 13,9), lleva a pensar que la utilización lucana se debe a un positivo influjo de los LXX (cf. BDR, n. 4 [2]). Hay que notar también que, en algunos casos, la construcción *kai idou* se sustituye por un simple *kai,* que introduce el verbo en indicativo, es decir, el segundo elemento de la fórmula *kai egeneto (egeneto de);* cf. Lc 5,12 (se sobrentiende el verbo «ser»; cf. BDR, n. 128 [7]); 14,2; 24,4.

5. También se ha considerado «hebraísmo» la frase *en mia tōn ...,* en la que el numeral *heis* tiene valor de artículo indefinido con genitivo partitivo (= «en uno(a) de los(las) ...»). Por ejemplo, *kai egeneto en tō einai auton en mia tōn poleōn kai idou anēr plērēs lepras* (= «Y sucedió, estando él en una de las ciudades, que se presentó un hombre todo lleno de lepra»: Lc 5,12). La expresión se encuentra también en Lc 5,17; 8,22; 13,10; 20,1 (en total, cinco veces). En los Hechos de los Apóstoles no aparece ni una sola vez. E. Schweizer, *Eine hebräisierende Sonderquelle des Lukas:* TZ 6 (1950) 163, considera esta expresión como «hebraísmo», porque Lucas normalmente cambia el *heis,* con sentido débil, pos *tis* o por *anēr* (cf. Lc 9,8 [= Mc 6,15]; 9,19 [= Mc 8,28]; 9,38 [= Mc 9,17]; 18,18 [= Mc 10,17]; 21,2 [=Mc 12,41]).

Muy discutible la opinión de Schweizer. En primer lugar, la expresión *en mia tōn poleōn* aparece literalmente en los LXX (cf. Dt 13,13; 1 Sm 27,5; cf. 2 Sm 17,9). Además, este uso de *heis* con valor de artículo indefinido —especialmente, acompañado de genitivo partitivo— es una construcción perfectamente griega, tanto en la lengua clásica como en la helenística. A lo más, se podría comprender como influjo de los LXX; pero incluso esta explicación es dudosa. Ya que el uso indicado por Schweizer no difiere sustancialmente de los demás casos de *heis* en Lucas, existe una duda razonable para catalogarlo como verdadero «hebraísmo». En otros pasajes, Lucas utiliza ese pronombre con sentido indefinido cuando conserva el material heredado de sus fuentes (cf. Lc 12,27; 22,47), en los episodios probablemente derivados de «L» (Lc 15,

15.19.26) o en los textos debidos a su propio trabajo redaccional (Lc 11,46; 17,22).

6. El último de los presuntos «hebraísmos» es la llamada «conjugación perifrástica», es decir, una construcción del verbo «ser» con un participio presente. Por ejemplo, *kai autos ēn dianeuon autois, kai diemenen kōphos* (= «él estaba haciéndoles gestos y seguía mudo»: Lc 1,22). Lucas usa frecuentemente el verbo «ser» con participio perfecto; una construcción francamente normal en griego clásico y en el griego helenístico, para expresar el perfecto, el pluscuamperfecto y el futuro. Pero ¿qué se saca de todo esto? Se podría sospechar que lo único que hace Lucas es ampliar el radio de esa construcción a otros tiempos gramaticales, especialmente al imperfecto. Pero ante todo hay que clasificar correctamente los diversos matices de la expresión *ēn* + participio de presente en el propio texto lucano. E. Schweizer, *Eine hebräisierende Sonderquelle des Lukas:* TZ 6 (1950) 169, n. 20g, cuenta treinta y cuatro casos de «conjugación perifrástica» en Lucas, que él considera como «hebraísmos». Pero no ha catalogado con exactitud los participios de perfecto y los pasajes en los que esa conjugación funciona como gerundio o como adjetivo. Según K. Aland, en *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament* (= VKGNT) 317-318, en el Evangelio según Lucas hay treinta y tres casos en los que aparece la construcción *ēn* con participio de presente. Ahora bien: cuatro de ellos tienen valor de gerundio o de adjetivo (Lc 2,8; 4,33; 8,32; 13,11a) y otros once parecen responder al uso normal de la lengua griega (Lc 1,10.21; 3,23; 4,20.38; 5,29; 8,40; 9,53; 23,53, considerando *keimenos* como participio presente; 24,13.32). Por consiguiente, no quedan más que dieciocho casos en los que pueda haber influido una determinada construcción semítica:

kai ēn + participio: Lc 2,33.51; 4,31; 5,17b; 6,12; 11,14; 13,11b; 19,47; 24,53.

kai autos ēn + participio: Lc 1,22; 5,1 (considerando *hestōs* como participio presente); 5,17a; 14,1.

ēn de/gar + participio: Lc 13,10; 15,1; 21,37; 23,8.

autos de ēn + participio: Lc 5,16.

En cada una de estas categorías, el verbo *ēn* ocupa una posición distinta: o abre la frase, o va después de la preposición *kai,* o bien está precedido de un *autos* con sentido débil *(kai autos* o *autos de);* lo que no varía es la posición del participio, que viene siempre después del verbo.

Es posible que esta construcción obedezca a cierto influjo semítico. Podría corresponder al hebreo *wayyehî* + participio (cf. Gn 4,17; Jue 16,21; 2 Re 6,26), al también hebreo *wehû'* + participio o al arameo *hwh* + participio (p. ej., *whwyt ktš' lh* = «y continuó afligiéndole»: 1 QapGn 20,17). Pero algunas de estas construcciones aparecen también en los LXX; por ejemplo, *kai ēn* + participio (cf. Gn 4,17; Jue 16,21; 2 Re 6,26; Dn 1,16; Sus 1,1; Bel 33; 2 Esd 4,24 [= arEsd 4,24]), *ēn gar* + participio (cf. Gn 14,12).

Por tanto, la verdadera cuestión es cómo hay que interpretar estos casos de «conjugación perifrástica»: ¿como influjos del hebreo o del arameo?, ¿o más bien como imitación lucana del estilo de los LXX? Ya que no hay datos firmes que aboguen por un influjo directo de las construcciones semíticas, parece preferible optar por la segunda interpretación.

Por último, habrá que decir una palabra sobre ciertas expresiones de Lucas que normalmente se consideran como «semitismos»; así, a secas, porque no se puede determinar si su influjo viene del hebreo o del arameo, ya que el giro lingüístico es un fenómeno presente en ambas lenguas. Las expresiones a las que nos referimos son las siguientes:

1) Uso pleonástico de un determinado pronombre personal en una oración de relativo. Por ejemplo, la forma pronominal *autou* en *erchetai de ho ischyroteros mou, hou ouk eimi hikanos lysai ton himanta tōn hypodēmatōn autou* (= «pero está para llegar el que es más fuerte que yo, y yo no merezco desatarle la correa de sus sandalias»: Lc 3,16). Cf., además, Lc 3,17; 13,4; Hch 15,17. Lo primero que hay que observar es que, en algunos de estos casos, Lucas ha tomado esa construcción de sus fuentes («Mc», «Q» o los LXX). Entonces se plantea la pregunta: ¿por qué ha conservado Lucas esa construcción? Se podría responder —como se ha hecho frecuentemente— apelando al hebreo *'ašer,* relativo indeclinable, seguido de una forma con sufijo, que indica el caso grama-

tical concreto; por ejemplo, *'ašer bô nepeš ḥayyāh* = literalmente: «(todo ser) que, en él, aliento de vida», es decir, «(a todo ser) que respira»: Gn 1,30; o el arameo *dî,* por ejemplo, *'antāh malkā' ... dî 'elāh šemayyā' malkûtā' ... yehab lāk* = literalmente: «Tú, oh rey ... a quien el Dios del cielo el reino ... te ha dado», es decir, «tú, majestad, a quien el Dios del cielo ha concedido el reino»: Dn 2,37. A propósito de esta construcción pleonástica se ha observado repetidamente que el fenómeno es bastante habitual —en frases relativas— en el griego clásico y en el helenístico e incluso en el griego moderno (cf. BDR, n. 297; J. H. Moulton/W. F. Howard/ N. Turner, *A Grammar of the Greek New Testament,* 4 vols. [Edimburgo 1906-1976] vol. 3, p. 325). La razón que ha movido a Lucas a conservar esta modalidad e incluso a utilizarla en un texto de su propia «composición» (Lc 13,14; si realmente es «composición» lucana y no herencia de «L») es que los LXX usan frecuentemente esa construcción lingüística (cf. Gn 10,14; 20,13; 28,13; 41,19; Éx 4,17; Lv 11,34; 13,52; 15,9.17.20; 16,9.32; 18,5; Dt 11,25; Jos 3,4; 22,19; Jue 18,5.6; 1 Sm 9,10; 1 Re 11,34; 13,10.31; 2 Re 19,4; Is 1,21; Jl 3,7; Am 9,12; Sal 39,5). Cf. DBS 3, 1356.

2) El llamado «genitivo hebreo». La expresión se refiere al uso de un sustantivo en genitivo, para modificar el significado de otro sustantivo; lo normal, en griego, sería el uso de un adjetivo. Este fenómeno se atribuye a un influjo del «estado constructo», típico del hebreo y del arameo. El primer problema que se plantea es el siguiente: ¿hasta qué punto hay que considerar esta modalidad como un fenómeno lingüístico diverso del «genitivo nominal» (cf. BDR, n. 162) o del «genitivo cualitativo» (cf. BDR, n. 165), tan normales en la lengua griega? Se ha acudido al «genitivo hebreo» para explicar una serie de expresiones lucanas como la siguiente: *kai epēnesen ho kyrios ton oikonomon tēs adikias* (literalmente: «alabó el amo al administrador de la injusticia» = «el amo felicitó al administrador injusto»: Lc 16,8). El mismo fenómeno está presente en Lc 4,22; 11,20.31; 16,9 (cf. 16,11); 18,6; Hch 9,15. Se podrían incluir dentro de esta categoría algunos empleos figurativos de *huios,* que ya hemos expuesto anteriormente (página 195). El caso en el que esta expresión se considera verdaderamente «semítica» es cuando los términos aparecen meramente

yuxtapuestos, como en el «estado constructo» hebreo: *'al har qodšî Yerûšālayīm* (literalmente: «sobre el monte de mi santidad, Jerusalén» = «sobre mi monte santo de Jerusalén»: Is 66,20), o el arameo *mrh rbwt'* (literalmente: «el Señor de la omnipotencia» = «el Señor omnipotente»: 1QapGn 2,4). En estos casos, los LXX traducen con genitivo (cf. Dn 3,6; 1 Re 21,31) o con un adjetivo (cf. Is 66,20, como acabamos de citar: *eis tēn hagian polin;* Gn 17,8). Resulta verdaderamente difícil atribuir el empleo de esta construcción al influjo de los LXX; por consiguiente, lo más lógico sería admitir como explicación de este «genitivo» una contaminación «semítica». Para más detalles, cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica,* nn. 40-41; N. Turner, *The Style of Luke-Acts,* en *A Grammar of the Greek New Testament* (en colaboración con J. H. Moulton/W. F. Howard, 4 vols., Edimburgo 1976) 48-49.

3) Uso de un adjetivo en grado positivo, con significación de comparativo o de superlativo. Por ejemplo, *Mariam gar tēn agathēn merida exelexato* (literalmente: «María ha escogido la parte buena» = «María ha escogido la parte mejor»: Lc 10,42). Otros casos, en Lc 1,42; 13,2; 15,7; 18,14. A veces se usa el positivo con una preposición (p. ej., *en, para)* o con la conjunción *ē* (= elipsis de *mallon ē).* Esta construcción se considera «semítica», porque en hebreo y en arameo no existen ni comparativo ni superlativo. Esta clase de modificación del adjetivo se expresa más bien mediante diversas circunlocuciones: el comparativo, con la preposición *min* (= «de», «desde») más el adjetivo (cf. *gābōah mikkol-hā'ām* [literalmente: «alto de todo el pueblo» = «más alto que cualquiera del pueblo» = «sobresalía por encima de todos»]: 1 Sm 9,2), y el superlativo, con el artículo definido (cf. *haqqāṭān* [literalmente: «el pequeño» = «el más pequeño»]: 1 Sm 17,14) o con el artículo definido y una frase preposicional (cf. *w'l kwl nšyn šwpr šprh* = «la más bella de todas las mujeres»: 1QapGn 20,6-7). La solución más fácil sería tachar de «semitismo» este uso lucano del positivo, si no fuera porque, de hecho, también el griego helenístico de la época mostraba una tendencia a la baja en el uso del comparativo y del superlativo.

4) El nominativo, o acusativo absoluto, es decir, el famoso *casus pendens.* Por ejemplo, *kai idou Elisabet hē syngenis sou, kai autē syneilēphen huion* (= «Ahí tienes a tu pariente Isabel,

que ha concebido un hijo»: Lc 1,36). El mismo fenómeno en Lc 8,15.18; 12,10; 13,4; 21,6; 23,50-52; Hch 2,22-23; 7,35; 10, 36-37. En realidad, esta construcción es un anacoluto, muy frecuente en el lenguaje coloquial de cualquier cultura. Esta modalidad no se limita al nominativo o al acusativo; cf., por ejemplo, Lc 12,48a: *panti de hō edothē poly, poly zētēthēsetai parʻ autou* (literalmente: «a todo el que mucho se le dio, mucho se exigirá de él» = «al que mucho se le dio, mucho se le exigirá»). Lo mismo ocurre en Lc 12,48b. No se ve razón ninguna para atribuir a esta construcción el calificativo concreto de «semítica»; de hecho, aparece en todas las fases de la evolución de la lengua griega (cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 31). El propio M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford [3]1967) 51, se ve obligado a comenzar su explicación de esta modalidad lingüística con una afirmación rotunda: «El *casus pendens* no es un fenómeno específicamente 'semítico'».

Dígase lo que se diga a propósito de los presuntos «semitismos» del griego lucano, en definitiva siempre hay que contar con un influjo decisivo del griego de los LXX.

La panorámica que acabamos de ofrecer sobre los principales rasgos característicos del lenguaje y del estilo literario de Lucas no agotan todo lo que se podría decir sobre el tema. Nuestra intención ha sido únicamente examinar los puntos fundamentales, de modo que puedan servir de guía para la interpretación del texto lucano a lo largo de nuestro comentario.

BIBLIOGRAFIA

Estudios generales

Antoniadis, S., *L'Évangile de Luc: Esquisse de grammaire et de style* (Société d'édition «Les Belles Lettres», París 1930).

Cadbury, H. J., *Luke-Translator or Author?:* AJT 24 (1920) 436-455.

——, *The Style and Literary Method of Luke* (HTS 6, Harvard University Press, Cambridge, 1920).

Díaz, J. M., *Características literarias de S. Lucas:* «Cathedra» 6 (1952) 39-48.

Goodspeed, E. J., *The Vocabulary of Luke and Acts:* JBL 31 (1912) 92-94.
Grant, F. C., *A Critique of the Style and Literary Method of Luke by Cadbury:* ATR 2 (1919-1920) 318-323.
Morgenthaler, R., *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Gotthelf, Francfort 1958).
Norden, E., *Die antike Kunstprosa von vi. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance* II (Teubner, Leipzig 1923) 480-492.
Pernot, H., *Études sur la langue des évangiles* (Société d'édition «Les Belles Lettres», París 1927).
Turner, N., *The Quality of the Greek of Luke-Acts,* en J. K. Elliott (ed), *Studies in New Testament Language and Test.* Hom. a G. D. Kilpatrick en su sesenta y cinco cumpleaños (NovTSup 44, Brill, Leiden 1976) 387-400.
——, *«The Style of Luke-Acts»,* en *A Grammar of the Greek New Testament* (Clark, Edimburgo 1976) 45-63.
Vogel, T., *Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil* (Dürr, Leipzig [2]1899).
Zerwick, M., *Biblical Greek: Illustrated by Examples* (Instituto Bíblico, Roma 1963).

Estudios particulares

Beyer, K., *Semitische Syntax im Neuen Testament.* I/1: *Satzlehre* (SUNT 1, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga [2]1968).
Cadbury, H. J., *Four Features of Lucas Style,* en L. E. Keck/J. L. Martyn (eds), *Studies in Luke-Acts.* Hom. a Paul Schubert (Abingdon, Nashville 1966) 87-102.
——, I. *Lexical Notes on Luke-Act:* JBL 44 (1925) 214-227; II. *Recent Arguments for Medical Language:* JBL 45 (1926) 190-209; III. *Luke's Interest in Lodging:* JBL 45 (1926) 305-322; IV. *On Direct Quotation, with Some Uses of «hoti» and «ei»:* JBL 48 (1929) 412-425; V. *Luke and the Horse Doctors:* JBL 52 (1933) 55-65; VI. *A Proper Name for Dives:* JBL 81 (1962) 399-402; VII. *Some Lukan Expressions of Time:* JBL 82 (1963) 272-278; IX. *Animals and Symbolism in Luke,* en D. E. Aune (ed), *Studies in New Testament and Early Christian Literature.* Hom. a Allen P. Wikgren (NovTSup 33, Brill, Leiden 1972) 3-15.
——, *«We» and «I» Passages in Luke-Acts:* NTS 3 (1956-1957) 128-132.
Connolly, R. H., *Syriacisms in St Luke:* JTS 37 (1936) 374-385.
Davies, David P., *The Position of Adverbs in Luke,* en *Studies in New Testament Language and Text,* 106-121.

Graystone, G., *Reflection on Luke's Use of the Deliberative Question,* en I. Mihalik (ed), *Theological Soundings: Notre Dame Seminary Jubilee Studies 1923-1973* (Notre Dame Seminary, Nueva Orleáns 1973) 20-29.

Grobel, K., *Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse* (FRLANT 53, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1937).

Hunkin, J. W., *Pleonastic «archomai» in the New Testament:* JTS 25 (1923-1924) 390-402.

Johannessohn, M., *Das biblische «kai egeneto» und seine Geschichte:* «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung» 53 (1925) 161-212.

Kilpatrick, G. D., *The Historic Present in the Gospels and Acts:* ZNW 68 (1977) 258-262.

Mayser, E., *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit mit Einschluss der gleichzeitigen Ostraka und der in Ägypten verfassten Inschriften* (De Gruyter, Berlín 1906-1938).

Michaelis, W., *Das unbetonte «kai autos» bei Lukas:* ST 4 (1950) 86-93.

Neirynck, F., *La matière marcienne dans l'évangile de Luc,* en *L'Évangile de Luc: Problèmes littéraires et théologiques.* Hom. a Lucien Cerfaux (BETL 32, Duculot, Gembloux 1973) 157-201.

O'Neill, J. C., *The Six Amen Sayings in Luke:* JTS 10 (1959) 1-9.

O'Rourke, J. J., *The Construction with a Verb of Saying as an Indication of Sources in Luke:* NTS 21 (1974-1975) 421-423.

Pasqualetti, T., *Note sulle determinazioni temporali del vangelo secondo Luca:* RivB 23 (1975) 399-412.

Ropes, J. H., *An Observation on the Style of S. Luke:* HSCP 12 (1901) 299-305.

Schramm, T., *Der Markus-Stoff bei Lukas: Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (SNTSMS 14, Univ. Press, Cambridge 1971).

Schweizer, E., *Eine hebraisierende Sonderquelle des Lukas?:* TZ 6 (1950) 161-185.

Sparks, H. F. D., *The Semitisms of St Luke's Gospel:* JTS 44 (1943) 129-138.

Wootton, R. W. F., *The Implied Agent in Greek Passive Verbs in Mark, Luke and John:* BT 19 (1968) 159-164.

V

EL TEXTO DEL EVANGELIO SEGUN LUCAS

Como ya apuntaba C. K. Barrett, no hay ningún escrito del Nuevo Testamento en el que los problemas de crítica textual sean «tan agudos» como en la obra de Lucas, *Luke the Historian in Recent Study* (Londres 1961) 8. Desde luego, Barrett se refería principalmente al libro de los Hechos de los Apóstoles, en el que saltan a la vista las diferencias entre dos clases de manuscritos: por una parte, la llamada «recensión hesiquiana» o alejandrina y, por otra, el texto llamado «occidental». En cierto modo, el problema afecta también al Evangelio según Lucas, aunque, por supuesto, con una incidencia mucho menor.

El texto griego del tercer evangelio, en el que se basa la traducción y, consiguientemente, el comentario que ofreceremos aquí, es el de E. Nestle, revisado por K. Aland. Es un texto predominantemente basado en la recensión hesiquiana o alejandrina. Además de la edición de Nestle existe otra más moderna, *The Greek New Testament,* editada por Unites Bible Societies y dominada igualmente por la recensión alejandrina. Es natural que los dos textos sean un campo de continua comparación. Por otra parte, se sigue teniendo muy en cuenta el aparato crítico de la *Synopsis quattuor evangeliorum,* editada por K. Aland en 1964. Las dos ediciones mencionadas representan en la actualidad los resultados más convincentes de la investigación moderna en el campo de la crítica textual.

No es éste el lugar adecuado para examinar detalladamente los problemas textuales del Evangelio según Lucas; pero sí hay que decir algo a este propósito, aunque no sea más que lo esencial, porque ulteriormente habrá que tomar decisiones concretas con respecto a la inclusión o exclusión de determinados versículos del texto evangélico lucano. El lector tiene derecho a saber por qué se ha tomado una u otra decisión, por qué el comentarista ha aceptado o rechazado tal o cual variante concreta, aunque no llegue a captar todas las complicaciones que encierra este campo tan abstruso de la investigación del Nuevo Testamento.

El texto del Evangelio según Lucas —como, en general, todo el Nuevo Testamento— está fundamentalmente bien conservado en una buena colección de papiros y pergaminos antiguos, tanto unciales —es decir, escritos con letra mayúscula seguida— como minúsculos. En realidad, los manuscritos son tan numerosos que re-

sulta una tarea muy ardua, por no decir imposible, catalogarlos debidamente. En nuestra época, K. Aland ha acometido ese intento de catalogación en su *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*. I. *Gesamtübersicht* (AzNTT 1, Berlín 1963).

Ciertas partes del texto evangélico de Lucas se han conservado en códices completos o en hojas sueltas de papiro; ninguno de estos manuscritos contiene el texto entero del evangelio. Pero se trata de documentos muy importantes, porque algunos de ellos son anteriores a los pergaminos en los que sí se ha conservado el texto en su integridad. Hay siete papiros fundamentales, que nos transmiten secciones aisladas del evangelio. Cuatro de estos papiros son del siglo III d. C.; dos de ellos —concretamente el P^{45} y el P^{75}— son los más extensos y los más importantes. El P^{75}, el papiro más antiguo, contiene una parte sustancial del relato evangélico de Lucas. Doy a continuación la lista de los papiros que contienen textos del tercer evangelio:

P^{75} (principios del s. III)	Papiro Bodmer XIV (Cologny, junto a Ginebra); recensión alejandrina	3,18-22; 3,33-4,2; 4,34-42; 4, 44-5,10; 5,37-6,4; 6,10-7,32; 7,35-43; 7,45-17,15; 17,19-18,18; 22,4-24,53
P^{45} (s. III)	Papiro Chester Beatty (Dublín); Papiro de Viena (Viena, Biblioteca Nacional); en parte, alejandrino, y en parte, occidental	6,31-41; 6,45-7,7; 9,26-41; 9, 26-41; 9,45-10,1; 10,6-22; 10,26-11,1; 11,6-25; 11,28-46; 11,50-12,12; 12,18-37; 12,42-13,1; 13,6-24; 13,29-14,10; 14,17-33
P^{4} (s. III)	Papiro de París (París, Biblioteca Nacional); alejandrino	1,58-59; 1,62-2,1; 2,6-7; 3,8-4,2; 4,29-32; 4,34-35; 5,3-8; 5,30-6,16
P^{69} (s. III)	Papiro de Londres; texto mixto	22,41; 22,45-48; 22,58-61
P^{7} (ss. IV-VI)	Papiro de Kiev (perdido); ¿recensión?	4,1-2
P^{3} (ss. VI-VII)	Papiro de Viena (Viena, Biblioteca Nacional); alejandrino	7,36-45; 10,38-42
P^{42} (ss. VII-VIII)	Papiro de Viena (Viena, Biblioteca Nacional); alejandrino	1,54-55; 2,29-32

Algunos investigadores han pensado que dos de estos papiros —P^3 y P^4— son posiblemente hojas sueltas de un leccionario antiguo; por tanto, es natural que nunca hayan contenido la integridad del texto lucano.

En cuanto a los manuscritos que reproducen todo el texto de Lucas, y están copiados en pergamino y con caracteres unciales, los más importantes son los siguientes:

א (s. IV)	Codex Sinaiticus (Londres, Museo Británico)
A (s. V)	Codex Alexandrinus (Londres, Museo Británico)
B (s. IV)	Codex Vaticanus (Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostólica)
C (s. V)	Codex Ephraemi rescriptus (París, Biblioteca Nacional)
D (s. VI)	Códice de Beza (Cambridge, Biblioteca de la Universidad)
E (s. VIII)	¿Nombre? (Basilea, Biblioteca de la Universidad)
L (s. VIII)	Codex Regius Parisiensis (París, Biblioteca Nacional)
P (s. VI)	¿Nombre? (Wolfenbüttel, Biblioteca)
R (s. VI)	Codex Nitriensis (Londres, Museo Británico)
T (s. V)	Codex Borgianus (parte en Nueva York, Pierpont Morgan Library; parte en Roma, Colegio Propaganda Fide)
W. (s. V)	Codex Washingtonianus (Washington, Freer Gallery of Art)
Θ (s. IX)	Codex Koridethi (Tiflis, Biblioteca)
Ξ (s. VI)	Codex Zacynthius rescriptus (Londres, British and Foreign Bible Society)

Para más detalles sobre otros manuscritos posteriores, tanto unciales como minúsculos, cf. K. Aland, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*. I. *Gesamtübersicht* (AzNTT 1; Berlín 1963). También puede consultarse la introducción a las diversas ediciones críticas del texto griego del Nuevo Testamento.

El llamado «texto occidental» está representado fundamentalmente por el Códice de Beza (sigla D), por las antiguas versiones latinas —especialmente la «Vetus Latina»— y por la versión siríaca «Curetoniana». Es una tradición textual ciertamente antigua, ya que hay muchos testimonios de los primeros Padres de la Iglesia que dependen claramente de esa tradición textual; por ejemplo, Taciano, Justino, Ireneo, Hipólito, Tertuliano. Las principales características del texto occidental, con respecto a la tradición hesiquiana, son las siguientes: omisiones —y, más frecuentemente, inserciones— de frases enteras; cambios de palabras; alteraciones del texto, que pretenden clarificar o suavizar algunas asperezas de la redacción; tendencia a armonizar un texto determinado —por ejemplo, el Evangelio según Lucas— con los otros sinópticos o

con otros pasajes del Nuevo Testamento; transformación de las fórmulas introductorias; sustitución de verbos compuestos por su forma simple correlativa. Naturalmente, dada su antigüedad, estas variantes merecen todos nuestros respetos, pero el caso es que siempre plantean problemas en la investigación moderna de crítica textual, que francamente no sabe cómo interpretarlas. De vez en cuando, a medida que se presenten en nuestro comentario al Evangelio según Lucas, trataremos de hacer alguna observación a propósito de esas variantes occidentales. Quede claro, con todo, que los problemas verdaderamente difíciles se presentan en el libro de los Hechos de los Apóstoles.

En la narración evangélica de Lucas, la dificultad más seria viene de las llamadas «no interpolaciones occidentales». Esta denominación —bastante engorrosa, por cierto— fue acuñada por B. F. Westcott/F. J. A. Hort en su edición crítica del Nuevo Testamento: *The New Testament in the Original Greek,* 2 vols. (Cambridge-Londres 1881, ²1890-1896). Westcott y Hort distinguen entre «omisiones occidentales», es decir, debidas a un exceso de simplificación arbitraria, y «no interpolaciones occidentales», esto es, transmisión del texto original *no deteriorado.* Esta última categoría incluye elementos del texto llamado «neutro» —coincidencias entre el códice Sinaítico (א) y el códice Vaticano (B)—, que no aparecen en las demás recensiones decididamente occidentales. Estas variantes concretas se han considerado secundarias con respecto al texto original, es decir, son resultado de interpolaciones introducidas en la tradición textual «neutra» y rechazadas por la tradición occidental. Pero la veneración que Westcott y Hort sentían por el códice Sinaítico y por el códice Vaticano no les permitía hablar de interpolaciones en el texto neutro; así que optaron por denominar a esas variantes «Western Non-Interpolations». En la edición crítica de 1881 esas variantes aparecen entre dobles paréntesis; son éstas: Mt 27,49b; Lc 22,19b-20; 24,3b.6a.12.36b.40.51b.52a. También Lc 22,43-44 y Lc 23,34a están entre doble paréntesis; pero el problema de estos versículos es una cuestión radicalmente distinta. Hay otros dieciocho pasajes del Nuevo Testamento considerados por Westcott y Hort como sospechosos de ser «no interpolaciones occidentales»; por eso aparecen entre simple paréntesis. En el Evangelio según Lucas, los pasajes «sospechosos» son: Lc 5,39; 10,41-42a; 12,19c.21.39c; 22,62; 24,9. West-

cott y Hort pusieron en marcha una verdadera novedad, e inmediatamente se produjo en el campo de la crítica textual una cierta propensión a admitir esa sugerencia.

En su edición crítica del Nuevo Testamento griego, A. Merk, *Novum Testamentum graece et latine* (Roma ^{9}1964) omite únicamente Mt 27,49b; en los ocho principales versículos de Lucas sigue la tradición textual alejandrina —concretamente, el texto neutro— y acepta las variantes cuestionadas por Westcott y Hort. Por su parte, E. Nestle omite Lc 24,12.36b.40.51b.52a, acepta dos pasajes entre doble paréntesis (Lc 22,19b-20; 24,6a) y admite incondicionalmente sólo un pasaje (Lc 24,3b). La primera edición de *The Greek New Testament* (Unites Bible Societies) acepta solamente Lc 24,9, uno de los pasajes menos relevantes; y en Lc 24, 3b pone entre paréntesis sólo la palabra *kyrios*. También están entre paréntesis otros seis de los ocho versículos principales; el único que lleva doble paréntesis es Lc 22,19b-20. Sin embargo, la tercera edición incorpora sin más al texto —sin paréntesis de ninguna clase— los ocho pasajes lucanos. En el aparato crítico evalúa los siete textos del cap. 24 con la letra D, es decir, como de muy dudosa superioridad con respecto a la variante ofrecida por el mismo aparato crítico; el texto de Lc 22,19b-20 está evaluado con la letra C, que indica un grado de duda considerable. La edición vigésimo sexta de E. Nestle/K. Aland, *Novum Testamentum graece* (Stuttgart ^{26}1979), también incorpora al texto los ocho versículos cuestionados, sin ningún tipo de paréntesis. Todo este proceso supone una notable desviación de la novedad iniciada por Westcott y Hort hace ya poco más de un siglo.

Las razones de esta nueva tendencia se basan, sobre todo, en la importancia del papiro P^{75}, publicado en 1961, y, por tanto, desconocido para Westcott y Hort, y en la convicción cada día más fuerte de que las decisiones de aquellos dos editores pecaban de una respetable arbitrariedad. El texto del P^{75} contiene los ocho pasajes de Lucas cuestionados por la crítica; de esta manera, su testimonio se suma al de los representantes de la tradición alejandrina, que siempre se habían citado a favor de la inclusión de esos pasajes en el texto del evangelio. En nuestro comentario, a pesar de que la traducción se basa en el texto de la vigésimo quinta edición de Nestle/Aland, los pasajes en cuestión se consideran parte integrante del texto original de Lucas. Ya discutiremos detallada-

mente los problemas textuales, al comentar cada uno de los pasajes concretos. Por ahora, baste indicar que los estudios llevados a cabo en este terreno por K. Aland, C. M. Martini (indirectamente), K. Snodgrass, J. Jeremias y otros han sido verdaderamente decisivos. Lo que realmente no se acaba de entender es por qué la tercera edición de *The Greek New Testament* atribuye a estos textos una probabilidad tan reducida de su pertenencia al texto original; en mi opinión, la mayoría de ellos merecen la calificación B, es decir, que existe únicamente un cierto grado de duda.

Todavía hay que añadir una palabra sobre la importancia del P^{75}. La obra de C. M. Martini *Il problema della recensionalità del codice B alla luce del papiro Bodmer XIV* (AnBib 26, Roma 1966) y otros estudios sobre la identidad de este papiro —último en llegar hasta nosotros, pero el más antiguo que poseemos— han puesto de manifiesto la importancia verdaderamente relevante del códice Vaticano (B). Se puede decir, en general, que el P^{75} ha dado el espaldarazo a la tradición representada por los códices Sinaítico y Vaticano. Pero lo verdaderamente importante es que el texto llamado «neutro» por Westcott y Hort no es un producto de alambique, destilado en el siglo IV, sino que ya existía hacia el año 200 d. C. En su análisis del tipo textual que representan el P^{75} y el códice B, J. Duplacy acaricia la idea de que ese tipo de texto ya existía incluso antes del año 200: «No hay por qué excluir el siglo II» (*P^{75} [Pap. Bodmer XIV-XV] et les formes les plus anciennes du texte de Luc,* en *L'Évangile de Luc: Problèmes littéraires et théologiques.* Hom. a Lucien Cerfaux, editado por F. Neirynck [BETL 32, Gembloux 1973] 128).

También hay que mencionar aquí otra larga serie de manuscritos del Evangelio según Lucas, que no entran en el debate sobre la tradición alejandrina o la tradición occidental; a lo largo del comentario no dejaremos de hacer referencia a las diversas variantes textuales. La lista de estos manuscritos incluye tipos de texto como el «siríaco», el «bizantino» o el llamado «Koiné» (= «común»). Yo pienso hacer frecuente uso de esta última denominación. Es una tradición textual desarrollada en el siglo IV, fruto de la amalgama de diversos tipos de texto y ampliamente usada durante el imperio de Bizancio. Su máximo representante es el códice Alejandrino (A), para las narraciones evangélicas, no para el resto del Nuevo Testamento. También se encuentra en manuscritos un-

ciales de los diez primeros siglos de nuestra era, y a partir del siglo IX, en una ingente cantidad de códices minúsculos.

A Westcott y Hort se debe el mérito de haber identificado esa tradición textual, haber aquilatado su importancia y haber mostrado que ella era la base del famoso *Textus receptus* (= «texto generalmente aceptado»). Éste fue el texto que utilizó Erasmo para su primera edición impresa del Nuevo Testamento, y su nombre deriva del título tan rimbombante con que se presenta el Nuevo Testamento griego de Elzevir ([2]1633): *«Textum ergo habes, nunc ab omnibus receptum: in quo nihil immutatum aut corruptum damus!* (= «Por tanto, aquí tienes el texto aceptado por todos, sin alteraciones y sin corruptelas»). A pesar de que esta tradición textual está representada por centenares de manuscritos, las variantes dignas de atención para un comentarista son muy contadas. En la actualidad no hay quien dude que el texto de la «Koiné» es notablemente inferior al alejandrino (o texto «neutro»), representado por los papiros antiguos y por los grandes pergaminos unciales de los siglos IV-VI d. C.

La traducción que damos en este comentario no recoge las variantes textuales. Si, en algún caso concreto, las diversas tradiciones ofrecen alguna variante de importancia, por pequeña que sea, la discutiremos en las «notas» que siguen a la «exégesis». En la traducción he omitido algunos versículos —a veces, sólo una parte— que son altamente discutidos; se trata de Lc 22,43-44 y Lc 23,17. 34a. En las «notas» a estos pasajes intentaré clarificar la cuestión.

BIBLIOGRAFIA

Aland, K., *Die Bedeutung des P^{75} für den Text des Neuen Testaments: Ein Beitrag zur Frage der «Western non-interpolations»*, en *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes* (AzNTT 2, W. de Gruyter, Berlín 1967) 155-172.

——, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments:* I. *Gesamtübersicht* (AzNTT 1, W. de Gruyter, Berlín 1963).

——, *Neue neutestamentliche Papyri* (NTS 3, 1956-1957) 261-286 [sobre P[7]]; *Neue neutestamentliche Papyri* II (NTS 9, 1962-1963) 303-316 [sobre papiros con pasajes lucanos]; *Neue neutestamentliche Papyri* II (NTS 11, 1964-1965) 1-21 [colación de P[75] sobre Lucas]; *Neue neutestamentliche Papyri* II (NTS 12, 1965-1966) 193-210 [sobre P[75] y no interpolaciones occidentales].

——, *Synopsis quattuor evangeliorum locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis* (Wurttembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1964).

Aland, K., y otros, *The Greek New Testament* (American Bible Society, Nueva York [3]1975).

Birdsall, N , *Rational Eclecticism and the Oldest Manuscripts A Comparative Study of the Bodmer and Chester Beatty Papyri of the Gospel of Luke,* en J K. Elliott (ed), *Studies in New Testament Text and Language* Hom a George D. Kilpatrick con ocasión de su sesenta y cinco cumpleaños (NovTSup 44, Brill, Leiden 1976) 39-51.

Blass, F W , *Evangelium secundum Lucam, sive Lucae ad Theophilum liber prior secundum formam quae videtur romanam* (Teubner, Leipzig 1897)

Curtis, K. P G , *Linguistic Support for Three Western Readings in Luke 24* ExpTim 83 (1971-1972) 344-345.

Duplacy, J., *P[75] (Pap Bodmer XIV-XV) et les formes les plus anciennes du texte de Luc,* en F. Neirynck (ed), *L'Évangile de Luc· Problèmes littéraires et théologiques* Hom. a Lucien Cerfaux (BETL 32, Duculot, Gembloux 1973) 111-128

Fitzmyer, J. A., *Papyrus Bodmer XIV Some Features of Our Oldest Text of Luke* CBQ 24 (1962) 170-179.

Hartley, J E., *Textual Affinities of Papyrus Bodmer XIV (P[75])·* EvQ 40 (1968) 97-102.

Huck, A , *Synopse der drei ersten Evangelien* (Mohr, Tubinga [10]1950).

Jeremias, J , *The Eucharistic Words of Jesus* (Fortress, Filadelfia 1977) 139-159 [sobre Luke 22 19b-20]; ed original· *Die Abendmahlsworte Jesu* (Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga [4]1967); trad española: *La Última Cena Palabras de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980).

King, M. A , *Notes on the Bodmer Manuscript of Luke* BSac 122 (1965) 234-240.

Klijn, A. F. J., *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts* (Kemink & Zoon, Utrecht 1949); *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts, Part Two 1949-1969* (NovTSup 21, Brill, Leiden 1969)

Martini, C., *Il problema della recensionalità del codice B alla luce del papiro Bodmer XIV* (AnBib 26, Instituto Bíblico, Roma 1966).

Menoud, P.-H , *Papyrus Bodmer XIX-XV et XVII* RTP 12 (1962) 107-116.

Merk, A , *Novum Testamentum graece et latine* (Roma [9]1964).

Metzger, B M , *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (United Bible Societies, Nueva York 1971).

Nestle, E , *Novum Testamentum graece cum apparatu critico,* revisado por E Nestle/K. Aland (Wurttembergische Bibelanstalt, Stuttgart [26]1979)

Snodgrass, K , «*Western Non-Interpolations*» JBL 91 (1972) 369-379.

Spottorno, M ª-V , *El carácter expansivo del Códice de Beza,* en *Salvación en la Palabra* Hom al prof. A. Díez Macho (Ed. Cristiandad, Madrid 1986) 689-698.

Westcott, B F./F. J. A. Hort, *The New Testament in the Original Greek,* 2 vols. (Macmillan, Cambridge/Londres [2]1890-1896).

VI

ESQUEMA DEL EVANGELIO SEGUN LUCAS

1. *Esquema general*

No es difícil descubrir en el Evangelio según Lucas ocho grandes partes, generalmente aceptadas por los comentaristas modernos.

Lc 1,1-4: *Prólogo*

Es una declaración de intenciones. Lucas manifiesta lo que pretende con su narración de los hechos y dichos de Jesús: un relato fidedigno, con una dedicatoria a Teófilo.

Lc 1,5-2,52: *Relatos de la infancia*

Nacimiento y niñez de Juan Bautista y de Jesús; narración en paralelismo.

Lc 3,1-4,13: *Preparación del ministerio público de Jesús*

Presentación, predicación y encarcelamiento de Juan Bautista como preludio de los acontecimientos que dan inicio al ministerio público de Jesús.

Lc 4,14-9,50: *Ministerio de Jesús en Galilea*

El campo de entrenamiento de los discípulos, que van a ser, más tarde, los que den testimonio sobre el Maestro; punto de partida del gran «éxodo» de Jesús.

Lc 9,51-19,27: *Relato del viaje de Jesús a Jerusalén*

Típica presentación lucana del «éxodo» de Jesús como un gran relato de viaje; ocupa la sección central del evangelio (Lc 9,51-18,14); se añade la narración del viaje a Jerusalén, tomada de los otros sinópticos (Lc 18,15-19,27).

Lc 19,28-21,38: *Ministerio de Jesús en Jerusalén*

La majestuosa entrada de Jesús en la ciudad, en la que va a consumar su destino, marca el comienzo de su ministerio en el templo de Jerusalén, antes de los acontecimientos que van a poner fin a su vida terrena.

Lc 22,1-23,56a: *Relato de la pasión*

Clímax del «éxodo» de Jesús, en el que comienza su «ascensión» al Padre.

Lc 23,56b-24,53: *Relatos de resurrección*

Exaltación de Jesús, en la que experimenta su propia glorificación, al mismo tiempo que envía oficialmente a sus discípulos como tes-

tigos de su persona y de su carácter de Salvador, mientras sube hacia el Padre.

Las diferencias de estilo trazan una divisoria perfectamente nítida no sólo entre el prólogo y los relatos de la infancia, sino entre los primeros versículos —el prólogo— y todo el resto de la narración evangélica. A partir del capítulo tres se deja notar la influencia de la tradición sinóptica, de la que Lucas es evidentemente tributario. Aunque muchos episodios lucanos siguen decididamente el orden establecido por Marcos, a partir de Lc 9,51 —comienzo de la gran inserción del viaje de Jesús a Jerusalén— las diferencias se acentúan de manera considerable. Esto es capital para la división del texto evangélico, que aparece de esta manera claramente delimitada; igualmente, la sección central adquiere características propias dentro de la tradición sinóptica. El bloque narrativo lucano se extiende hasta Lc 18,14; de ahí en adelante el orden de los episodios vuelve a reproducir la sucesión de Marcos. Las dos últimas partes manifiestan sus propios límites por medio de su respectiva temática: pasión y resurrección; así terminan también las demás narraciones evangélicas.

La única dificultad que plantea este esquema genérico es la separación que introducimos entre Lc 3,1-4,13: preparación del ministerio público de Jesús, y Lc 4,14-9,50: desarrollo de su ministerio en Galilea. La división parece obvia si se considera el significado particular que Lucas atribuye al episodio de Nazaret (Lc 4,16-30). Se trata indudablemente de una transposición del pasaje desde su contexto original, que es el que aparece en Marcos, al comienzo de todo el conjunto de episodios que describen la actividad de Jesús en Galilea. El episodio, en sí mismo, y el sumario que lo precede (Lc 4,14-15) parecen tener una función simbólica con respecto a todo el desarrollo subsiguiente, hasta Lc 9,50. En el comentario trataremos de explicar el sentido profundo de todo este pasaje; si lo mencionamos aquí es únicamente para justificar la división en partes, según el esquema global que proponemos. A fin de cuentas no supondría una diferencia sustancial considerar ambas secciones como un todo unitario que abarcara todo el conjunto Lc 3,1-9,50.

2. *Esquema detallado*

La división detallada que ofrecemos a continuación sólo tiene la finalidad de servir de guía al lector para comprender cómo están articulados los episodios concretos en la coherencia unitaria de la narración lucana. Ocasionalmente, alguna de las subdivisiones podrá parecer arbitraria, y es verdad que no siempre resulta fácil dar una justificación. Admito con toda franqueza la subjetividad de las divisiones que propongo en la tercera parte (secciones A-H) y en la triple subdivisión de la sección A (A, a-c) en la cuarta. En este último caso, el criterio para la división se basa en las tres menciones explícitas de que Jesús se encuentra en camino hacia Jerusalén (Lc 9,51; 13,22; 17,11). Estas referencias narrativas subrayan el contexto del viaje, al incidir sobre un conjunto de episodios que, a primera vista, no tienen la menor conexión lógica con esa situación itinerante. La única justificación para considerarlas como elementos clave, en orden a subdividir la composición típicamente lucana del relato de viaje, es su carácter de indicativos de la verdadera naturaleza de una sección tan dilatada (Lc 9,51-18,14). Con todo, difícilmente se pueden considerar como claves de un desarrollo lógico del relato, y, por supuesto, no es ésa nuestra intención.

EL PROLOGO

1. Un relato fidedigno; dedicatoria a Teófilo (1,1-4)

Primera parte
RELATOS DE LA INFANCIA
(1,5-2,52)

I. 1,5-56: *Antecedentes del nacimiento de Juan Bautista y de Jesús*

2. Anuncio del nacimiento de Juan (1,5-25)
3. Anuncio del nacimiento de Jesús (1,26-38)
4. Visita de María a Isabel (1,39-56)

II. 1,57-2,52: *Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús*

5. Nacimiento de Juan (1,57-58)

6. Circuncisión y manifestación de Juan (1,59-80)
7. Nacimiento de Jesús (2,1-20)
8. Circuncisión y manifestación de Jesús (2,21-40)
9. Jesús perdido y encontrado en el templo (2,41-52)

Segunda parte

PREPARACION DEL MINISTERIO PUBLICO DE JESUS

(3,1-4,13)

10. Juan, el Bautista (3,1-6)
11. Predicación de Juan (3,7-18)
12. Prisión de Juan (3,19-20)
13. Bautismo de Jesús (3,21-22)
14. Genealogía de Jesús (3,23-38)
15. La tentación en el desierto (4,1-13)

Tercera parte

MINISTERIO DE JESUS EN GALILEA

(4,14-9,50)

I. 4,14-5,16: *Comienzo del ministerio: Nazaret y Cafarnaún*

16. Sumario: Comienzo del ministerio (4,14-15)
17. Jesús en Nazaret. (4,16-30)
18. Enseñanza y curación en la sinagoga de Cafarnaún (4,31-37)
19. La suegra de Pedro (4,38-39)
20. Curaciones al atardecer (4,40-41)
21. Salida de Cafarnaún (4,42-44)
22. Simón, el pescador; la pesca (5,1-11)
23. Jesús limpia a un leproso (5,12-16)

II. 5,17-6,11: *Primeras controversias con los fariseos*

24. Curación de un paralítico (5,17-26)
25. Llamamiento de Leví; banquete (5,27-32)
26. Disputa sobre el ayuno; parábolas (5,33-39)
27. Controversias sobre el sábado (6,1-11)

III. 6,12-49: *Predicación de Jesús*

28. Elección de los Doce (6,12-16)
29. Jesús rodeado de multitudes (6,17-19)
30. Discurso de la llanura (6,20-49)

IV. 7,1-8,3: *Actitudes frente al ministerio de Jesús*

V. 8,4-21: *La palabra de Dios: Proclamación y aceptación*

VI. 8,22-9,6: *Manifestación progresiva del poder de Jesús*

VII. 9,7-36: *«¿Quién es éste?»*

VIII. 9,37-50: *Curación e instrucciones diversas*

Cuarta parte

VIAJE HACIA JERUSALEN

(9,51-19,27)

I. 9,51-18,14: *Narración lucana del viaje*

a) Jesús en camino hacia Jerusalén: primera mención y episodios subsiguientes (9,51-13,21)

58. Hacia Jerusalén; rechazo de los samaritanos (9,51-56)
59. Tres aspirantes a discípulos (9,57-62)
60. Misión de los setenta (y dos) (10,1-12)
61. Condena de las ciudades de Galilea (10,13-15)
62. Los discípulos, representantes de Jesús (10,16)
63. Regreso de los setenta (y dos) (10,17-20)
64. Alabanza al Padre; felicitación a los discípulos (10,21-24)
65. El mandamiento para heredar vida eterna (10,25-28)
66. Parábola del buen samaritano (10,29-37)
67. Marta y María (10,38-42)
68. El «Padrenuestro» (11,1-4)
69. Parábola del amigo impertinente (11,5-8)
70. Eficacia de la oración (11,9-13)
71. Controversia sobre el poder de Belzebú (11,14-23)
72. La vuelta del espíritu inmundo (11,24-26)
73. La verdadera dicha (11,27-28)
74. La señal de Jonás (11,29-32)
75. Significado de la luz (11,33-36)
76. Invectivas contra los fariseos y los juristas (11,37-54)
77. La levadura de los fariseos (12,1)
78. Exhortación a la intrepidez (12,2-9)
79. El Espíritu Santo (12,10-12)
80. Advertencia contra la avaricia (12,13-15)
81. Parábola del rico necio (12,16-21)
82. Preocupación por las realidades terrenas (12,22-32)
83. Un tesoro en el cielo (12,33-34)
84. Criados vigilantes y fieles (12,35-46)
85. Retribución según los méritos (12,47-48)
86. Carácter enigmático de la misión de Jesús (12,49-53)
87. Los signos de los tiempos (12,54-56)
88. Ponerse de acuerdo con el contrincante (12,57-59)
89. Enmendarse a tiempo; parábola de la higuera estéril (13,1-9)
90. Curación en sábado: la mujer encorvada (13,10-17)

91. Parábola del grano de mostaza (13,18-19)
92. Parábola de la levadura (13,20-21)

b) Jesús en camino hacia Jerusalén: segunda mención y episodios subsiguientes (13,22-17,10)

93. El reino: admisión y exclusión (13,22-30)
94. Maquinaciones de Herodes; Jesús sale de Galilea (13,31-33)
95. Lamentación sobre Jerusalén (13,34-35)
96. Curación de un hidrópico (14,1-6)
97. Buenos modales en los banquetes (14,7-14)
98. Parábola del gran banquete (14,15-24)
99. Condiciones para ser discípulo (14,25-33)
100. Parábola de la sal (14,34-35)
101. Parábola de la oveja perdida (15,1-7)
102. Parábola de la moneda perdida (15,8-10)
103. Parábola del hijo pródigo (15,11-32)
104. Parábola del administrador desaprensivo (16,1-8a)
105. Tres aplicaciones de la parábola (16,8b-13)
106. Reprobación de la avaricia de los fariseos (16,14-15)
107. Dos máximas sobre la ley (16,16-17)
108. El divorcio (16,18)
109. Parábola del rico y Lázaro (16,19-31)
110. Advertencias contra el escándalo (17,1-3a)
111. Perdonar al hermano (17,3b-4)
112. Poder de la fe (17,5-6)
113. «Somos unos pobres criados» (17,7-10)

c) Jesús en camino hacia Jerusalén: tercera mención y episodios subsiguientes (17,11-18,14)

114. Curación de diez leprosos (17,11-19)
115. Llegada del reinado de Dios (17,20-21)
116. Los días del Hijo de hombre (17,22-37)
117. Parábola del juez injusto (18,1-8)
118. Parábola del fariseo y el publicano (18,9-14)

II. 18,15-19,27: *Narración sinóptica del viaje*

119. Jesús y los niños (18,15-17)
120. El joven rico (18,18-23)
121. Peligros de la riqueza; recompensa del discípulo (18,24-30)
122. Tercer anuncio de la pasión (18,31-34)
123. Curación de un ciego cerca de Jericó (18,35-43)

124. Zaqueo (19,1-10)
125. Parábola de las diez onzas (19,11-27)

Quinta parte

MINISTERIO DE JESUS EN JERUSALEN

(19,28-21,38)

126. Entrada triunfal en el templo de Jerusalén (19,28-40)
127. Lamentación sobre Jerusalén (19,41-44)
128. Purificación del templo (19,45-46)
129. Reacción de los jefes ante la enseñanza de Jesús (19,47-48)
130. Litigio sobre la autoridad de Jesús (20,1-8)
131. Parábola de los viñadores depravados (20,9-19)
132. El tributo a Dios y al César (20,20-26)
133. El problema sobre la resurrección de los muertos (20,27-40)
134. Pregunta sobre el hijo de David (20,41-44)
135. Denuncia contra los doctores de la ley (20,45-47)
136. El minúsculo donativo de una viuda (21,1-4)
137. Anuncio de la ruina del templo de Jerusalén (21,5-7)
138. Signos precursores del fin (21,8-11)
139. Predicción de las futuras persecuciones (21,12-19)
140. La devastación de Jerusalén (21,20-24)
141. La venida del Hijo de hombre (21,25-28)
142. Parábola de la higuera (21,29-33)
143. Conclusión: Exhortación a la vigilancia (21,34-36)
144. Sumario: Ministerio de Jesús en Jerusalén (21,37-38)

Sexta parte

RELATO DE LA PASION

(22,1-23,56a)

I. 22,1-38: *Acontecimientos preliminares*

145. Conspiración de las autoridades (22,1-2)
146. La traición de Judas (22,3-6)
147. Preparación del banquete pascual (22,7-14)
148. La última cena (22,15-20)
149. Predicción de la traición de Judas (22,21-23)
150. Advertencias a los discípulos: los puestos en el reino definitivo (22,24-30)

VII

ESBOZO DE LA TEOLOGIA DE LUCAS

Es ya costumbre inveterada escribir síntesis de la teología paulina o de la concepción teológica de Juan. De hecho, existen numerosos estudios sobre el tema, sea en forma de monografías específicas, sea como parte integrante de una teología completa del Nuevo Testamento. Los manuales de teología neotestamentaria incluyen invariablemente una sección dedicada al pensamiento de Pablo y otra a la visión teológica de Juan. Éste es el caso de las teologías del Nuevo Testamento escritas por R. Bultmann, W. G. Kümmel y H. Conzelmann. En esta clase de obras, lo más corriente es encontrarse, de entrada, con un conglomerado inicial de reflexiones sobre el mensaje de Jesús o, al menos, como una presentación global del kerigma cristiano, bien sea en la forma que le dio la primitiva comunidad, de origen palestinense, o en la configuración que adquirió más tarde en las comunidades de cultura helenística dispersas por el mundo mediterráneo oriental.

Casi siempre se hace una referencia a los sinópticos para dar razón de los posibles elementos primitivos en Marcos («Mc») o en «Q»; incluso, a veces se da un breve resumen de la teología de las tres narraciones sinópticas. Esta presentación inicial va seguida de un esbozo de teología paulina, y la obra concluye con una síntesis de la interpretación de Juan. En cuanto a esta última, la presentación puede adquirir sentidos opuestos, según la actitud interpretativa del investigador; porque la escuela de Juan puede considerarse como un desarrollo de la teología paulina o bien como una apertura a la nueva etapa eclesial.

En cualquier caso, el espacio que se dedica a la teología de Lucas es normalmente muy reducido. Lucas queda englobado en la masa amorfa de los representantes de una evolución tardía y se le encuadra en el contexto de una emergente autocomprensión de la Iglesia, en la que privan el ministerio y la institucionalización, el desarrollo doctrinal, las consecuencias del retraso de la parusía y los comportamientos problemáticos de la existencia cristiana. Todo lo que se presenta como teología de Lucas se reduce a unos cuantos títulos convencionales, como sucede en esas teologías del Nuevo Testamento escritas por francotiradores, que no se preocupan en absoluto por descubrir sus diversos niveles de incisividad. Las causas que han dado origen a esa interpretación de la teología neotestamentaria quedan al descubierto en la obra de

G. Strecker, *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments* (Darmstadt 1975).

Una de las principales razones que han colaborado a esta escasez de síntesis de teología lucana es la actitud decididamente negativa que ha adoptado con respecto a Lucas un amplio sector de la investigación moderna. Ya hemos presentado anteriormente algunos de esos postulados (pp. 437s). Esa actitud a la que nos referimos oscila entre la rotunda negación de todo carácter teológico en los escritos de Lucas —cf. M. Goguel, *La naissance du christianisme* (París 1946) 367— y la matizada presentación teológica de H. Conzelmann.

Es natural que se hayan producido muchos intentos de subsanar este desequilibrio. Entre las síntesis de teología lucana que han visto la luz en época reciente se podrían enumerar las obras de H. Flender, *St. Luke: Theologian of Redemptive History* (Filadelfia 1967); I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Exeter-Grand Rapids Mi. 1971), y E. Franklin, *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts* (Filadelfia 1975), y otras muchas que reseñamos en la bibliografía, al final del presente capítulo. Sin embargo, algunas de estas monografías muestran una clara preocupación por reivindicar para Lucas su carácter de historiador, mientras que otras se empeñan en contrarestar el influjo de la obra de H. Conzelmann *Die Mitte der Zeit (The Theology of St. Luke)*. A pesar de que este libro supone una contribución importante —aunque muy discutida, ya desde su publicación original en 1954— al tema de la teología de Lucas, lo malo es que prácticamente se limita al evangelio, y no logra dar una verdadera visión de conjunto de la obra entera. Es un magnífico ejemplo de tesis sobre teología lucana o sobre una parte de ella, pero nada más.

Por otra parte, un estudio teológico de la obra de Lucas se ve irremisiblemente implicado en el problema de las relaciones sinópticas. Muchos pasajes del Evangelio según Lucas, especialmente los provenientes de «Q», han quedado expoliados de su posible contribución para explicar el mensaje de Jesús. Lo que verdaderamente necesitamos es una visión sintética de la concepción teológica de Lucas, no sólo como aparece en su «redacción» de los materiales evangélicos, sino especialmente en el impacto de su propia «composición», tanto en la narración evangélica como en el libro

de los Hechos de los Apóstoles. Lo que hay que reducir a síntesis es la totalidad de la obra, el producto acabado de la creatividad del autor. En definitiva, esto es lo realmente importante; mucho más que lo que nuestro siglo veinte pueda identificar como teología de «Q» o de la doctrina de Jesús. Lo mismo se puede afirmar, *mutatis mutandis,* a propósito de la teología de Mateo.

Toda presentación sintética de la teología de cualquier autor del Nuevo Testamento está irremisiblemente abocada a quedar muy lejos de lo que realmente es el texto mismo, y jamás podrá arrogarse la pretensión de sustituirlo. La única labor del intérprete consiste en espigar datos del texto para elaborar su propia síntesis. E. Haenchen dice que «Lucas no es un teólogo sistemático» (*Acts,* p. 91). Pero es que lo mismo se puede decir de Pablo o de Juan, y, sin embargo, se ha intentado infinidad de veces sintetizar su pensamiento y su doctrina. Lucas nos ha transmitido una imagen concreta de Jesús y una caracterización específica de sus discípulos, que se lanzaron a difundir por todo el mundo el mensaje cristiano, llegando incluso a ser conocidos por el nombre de su Maestro (Hch 11,26). Pues bien, para el cristiano de hoy, esa presentación de Lucas tiene una relevancia que no se puede comparar con ninguna otra descripción de la propia enseñanza de Jesús ni con ninguna otra concepción de cualquier autor neotestamentario, por mucho que se le considere como máximo representante del testimonio cristiano. Tenemos que admitir, es cierto, que la teología de Lucas no tiene unas exigencias tan radicales como la de Pablo ni una concepción tan sublime como la de Juan; pero no por eso hay que negar que Lucas es uno de los máximos exponentes de lo que significa la figura de Jesús para la salvación del ser humano, siglo tras siglo, desde que el Salvador pisó nuestra tierra. Por eso la teología de Lucas merece toda nuestra atención y el más serio esfuerzo por presentarla de una manera global y coherente, y más que nada, por tratarse de su exposición dentro de un comentario que, por su misma naturaleza, es fundamentalmente analítico.

Las características de la concepción teológica de Lucas se pueden descubrir en una serie de rasgos específicos de su presentación literaria. Para comenzar la exposición voy a enumerar sintéticamente los diversos aspectos:

1) La forma típicamente lucana del kerigma, que aparece no

sólo en la proclamación del propio Jesús, sino también en la de los discípulos, que anuncian la totalidad salvífica realizada en el acontecimiento Cristo, e incluso en la propia narración de Lucas, que tiene en sí misma carácter proclamatorio. El kerigma, sea en sentido activo —el hecho de la proclamación salvífica—, sea en su significado objetivo —los elementos esenciales de esa proclamación—, siempre está presente en la obra de Lucas, tanto en el evangelio como en el libro de los Hechos.

2) La concepción teológica de Lucas se manifiesta incluso en la misma estructuración de su relato evangélico. La disposición de los materiales obedece indudablemente a una clara intencionalidad teológica.

3) La perspectiva geográfica de la composición lucana fija la realización del acontecimiento salvífico en la ciudad de Jerusalén, de donde arranca la proclamación del mensaje, hasta llenar «los últimos confines de la tierra».

4) En la concepción histórica de Lucas, el acontecimiento Cristo hunde sus raíces en la historia humana. Pero esto no se debe a un mero deseo de historificar la salvación, sino a una voluntad deliberada de presentarla como la inauguración de una nueva era de la existencia humana. De este modo, ambos elementos, el geográfico y el histórico, encierran una perspectiva teológica que configura la visión universalista del autor.

5) La cristología de Lucas, con su distinción de diversas fases en la existencia y en la actividad de Jesús, con su refundición de los títulos tradicionales, con su creatividad, que le lleva a inventar nuevas denominaciones distintivas, y especialmente con su peculiar énfasis soteriológico, es una pieza capital de toda su concepción teológica.

6) El acento que pone Lucas en la actividad del Espíritu como impulsor de la historia salvífica es prácticamente único en todo el Nuevo Testamento. Hay que notar especialmente la relación del Espíritu con el Jesús terrestre, con Cristo resucitado y con los discípulos del Señor.

7) La escatología lucana, que se centra en el retraso de la parusía con una intensidad mucho mayor que en los demás evangelistas, es prueba evidente de su profunda preocupación teológica.

8) La imagen del discípulo que se abre a la aceptación de la palabra con actitud de fe, con sincero arrepentimiento, que lleva a la conversión; y con el bautismo, que asume las exigencias de la vida cristiana en el seguimiento de Cristo, en el ejercicio de su misión de testimonio, en continua oración y en el uso correcto de los bienes materiales; que vive en su propia comunidad sin perder la vinculación fraterna con las demás Iglesias sembradas por todo el ámbito oriental del Mediterráneo; esa imagen del discípulo revela el profundo sentido teológico de la presentación lucana.

9) Finalmente, la descripción global de la figura de Jesús, como aparece en el tercer evangelio, tiene en sí misma —y por encima de su relación con las demás categorías enumeradas— una innegable trascendencia teológica.

No hemos hecho más que enumerar algunos elementos teológicos. Cada uno de ellos exige una exposición detallada, que es lo que va a constituir el contenido de este esbozo de teología lucana.

1. *El kerigma según Lucas*

En este apartado, mi intención es estudiar ciertos elementos de la narración lucana que se deben considerar como kerigmáticos. Se podría hablar de «kerigma lucano» o de «kerigma según Lucas»; en realidad, la diferencia entre ambas expresiones es prácticamente irrelevante, aunque tal vez la segunda formulación pudiera dar motivo para estudiar posibles transformaciones del kerigma en la obra de Lucas. A su tiempo estudiaremos esa cuestión; por ahora vamos a centrarnos en los elementos kerigmáticos del Evangelio según Lucas y del libro de los Hechos de los Apóstoles.

El término «kerigma», en sentido amplio, puede designar la totalidad de la obra de Lucas en cuanto proclamación. Éste es el significado de «kerigma» en una serie de artículos publicados en la revista «Interpretation», que tratan de identificar el núcleo proclamatorio en diversos libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. O. Betz, en su artículo *The Kerygma of Luke:* Int 22 (1968) 131-146, comparte en cierto modo esa perspectiva e incluye algunos aspectos que, personalmente, prefiero considerar como pertenecientes a la teología lucana propiamente dicha. Por mi parte, voy a

usar el término «kerigma» en un sentido mucho más específico, en línea con la concepción de R. Bultmann cuando afirma que «el pensamiento teológico —es decir, la teología del Nuevo Testamento— empieza con la formulación del kerigma por parte de la comunidad más primitiva, y no antes» *(Theologie des Neuen Testaments* I, 3). Acepto, además, la primera definición que da Bultmann del «kerigma cristiano»: la proclamación de Jesucristo crucificado y resucitado, como el gran acontecimiento salvífico, en el que se manifiesta la actuación escatológica de Dios, o también: la interpelación que se produce en el acto salvífico de Cristo, es decir, la proclamación que hace Dios mismo en la crucifixión y resurrección de Jesucristo, que nos trae la salvación. En este kerigma primitivo, Jesús no es sólo el maestro o el profeta que anuncia esa actuación salvífica, sino también el que, «habiendo sido portador del mensaje, resultó ser intrínsecamente el *contenido* esencial de esa misma proclamación. *El proclamador se convierte en lo proclamado» (ibíd.,* I, p. 33; el subrayado es del propio Bultmann). Pero la cuestión fundamental, como reconoce el autor, es la siguiente: ¿En qué sentido Jesús se convierte en el kerigma? Bultmann se plantea esta pregunta en el contexto del primitivo kerigma eclesial; nosotros, en cambio, limitamos nuestro horizonte a los escritos de Lucas. ¿Se puede afirmar, en algún sentido, que esta concepción del «kerigma» está presente en la obra lucana?

Para empezar, cualquier tentativa de aislar elementos kerigmáticos en la obra de Lucas no podrá ser más que un bosquejo insinuado, ya que el kerigma está inserto en la dinámica de una narración, que actúa como vehículo de la teología lucana. La pregunta inicial podría ser, más o menos, ésta: ¿Cómo se puede estudiar el kerigma según Lucas sin entrar a fondo en la cristología o en la soteriología lucana? Por consiguiente, hay que reconocer la naturaleza forzosamente esquemática de cualquier estudio del kerigma en la obra de Lucas. Pero ya que tanto se habla de esa cuestión, parece conveniente —e incluso necesario— hacer un experimento, aunque no sea más que para ver cuál es el resultado. Como ya apuntábamos hace un momento, nuestro interés se centra en el kerigma, en su sentido específico.

Cuando se estudia el Nuevo Testamento en general se suelen distinguir tres acepciones de la palabra «kerigma»: *a)* en primer lugar, un sentido *activo,* es decir, la acción de proclamar (cf. 1 Cor

2,4; 15,14); *b)* otro sentido es más bien *temático,* porque hace referencia al contenido u objeto de la proclamación (cf. Rom 16, 25: «la proclamación de Jesucristo», expresión que va en paralelismo con la anterior: «la buena noticia que anuncio» = «mi evangelio»; cf. 1 Cor 15,1-3); *c)* finalmente, un sentido *funcional,* que indica el oficio o la misión de proclamar encomendada a determinadas personas (cf. 1 Tim 1,3; 2 Tim 4,17). En definitiva, se trata únicamente de tres enfoques diversos de una misma realidad: la primitiva proclamación *(kērygma)* cristiana de la actuación escatológica de Dios, que nos envía su salvación en Jesucristo. Prácticamente podemos prescindir del tercer significado de la palabra «kerigma»; pero las otras dos acepciones, es decir, el sentido activo y el significado temático, son de capital importancia para analizar correctamente los elementos kerigmáticos del Evangelio según Lucas y de los Hechos de los Apóstoles.

Pero antes de entrar de lleno en el estudio de los diversos matices del kerigma en la obra lucana hay que hacer un par de observaciones preliminares sobre el uso de la palabra griega *kērygma* en estos escritos.

1) El sustantivo *kērygma* no aparece más que una sola vez, y concretamente referido a la «predicación de Jonás» (Lc 11,32, en paralelismo con Mt 12,41 [«Q»]). De hecho, estos dos pasajes son los únicos casos en que se emplea esta palabra, en toda la tradición sinóptica. En cambio, el verbo correlativo *keryssein* aparece con mucha mayor frecuencia. Indudablemente, este fenómeno es un reflejo del vocabulario de los LXX, donde el verbo denota generalmente una proclamación profética o de carácter cúltico-sacerdotal (cf. Is 61,1; Zac 9,9; Jl 1,14; Jon 3,5; Éx 32,5); su significado es «proclamar», «predicar», y se refiere invariablemente a un acontecimiento (cf. G. Friedrich, TWNT 3, p. 703). En el Evangelio según Marcos —prescindiendo del apéndice deuterocanónico: Mc 16,15.20—, el verbo *keryssein* sale doce veces. Su aplicación se extiende a la actividad de múltiples personajes: Juan el Bautista (Mc 1,4.7), los discípulos (Mc 3,14; 6,12; 13,10; 14, 9), un leproso recién curado (Mc 1,45), un grupo anónimo de gente («ellos»: Mc 7,36), el endemoniado de Gerasa, después de su curación (Mc 5,20), y tres veces se refiere directamente a la predicación del propio Jesús (Mc 1,14.38.39). El contenido de esta pro-

clamación no se define explícitamente como «el evangelio» más que en Mc 1,14; 13,10; 14,9.

En la narración evangélica de Lucas, el verbo *keryssein* sale nueve veces, y ocho en los Hechos de los Apóstoles. En el evangelio hace referencia a la predicación de los Doce (Lc 9,2), de los discípulos (Lc 12,3, e implícitamente en Lc 24,47), del geraseno endemoniado, después de su curación (Lc 8,39), y cuatro veces designa expresamente la predicación de Jesús (Lc 4,18.19.44; 8,1). A pesar de que Lucas no reproduce todos los pasajes en los que Marcos emplea el verbo *keryssein* —únicamente en Lc 4,44 *se podría* detectar un cierto influjo de Mc 1,39—, su descripción de la actividad de Jesús con ese verbo es incluso superior a la que ofrece Marcos. Hay un pasaje (Lc 4,18-19) en el que, al citar Is 61,1-2, la aplicación a Jesús del verbo *keryssein* es típicamente lucana. En el libro de los Hechos se emplea ese mismo verbo para describir la actividad de los discípulos del Resucitado: en general (Hch 10,42), Felipe (Hch 8,5), Saulo/Pablo (Hch 9,20; 19,13; 20,25; 28,31); también se aplica a la predicación de Juan Bautista (Hch 10,37) y a la actividad de los predicadores judíos (Hch 15, 21). El contenido de esta predicación es Jesús/Jesucristo/el Mesías (Hch 8,5; 9,20; 19,13), o «el reino de Dios» (Hch 20,25; 28,31) si se trata de predicadores cristianos; en cambio, Juan Bautista predica «un bautismo» (Hch 10,37) y los judíos proclaman «la ley de Moisés» (Hch 15,21). En resumen, aunque el vocabulario «kerigmático» tiene una notable presencia en Lucas —en realidad, más que en los otros dos sinópticos—, y a pesar de que se aplica a la actividad de Jesús y a la de sus discípulos, no se puede determinar el significado concreto del kerigma en Lucas sólo a base de un estudio de vocabulario.

Hay un dato más, que añade nuevas complicaciones. En Lucas es muy frecuente la sustitución del verbo *keryssein* por una serie de sinónimos. En realidad, no se trata más que de una pura variación estilística, pero es eso precisamente lo que revela su profundo interés por algo tan fundamental como la proclamación del acontecimiento Cristo. Por no mencionar más que los sinónimos más frecuentes, baste reseñar: *euangelizesthai, didaskein, lalein* y *katangellein*.

El primero, *euangelizesthai,* es una de las palabras favoritas de Lucas; tanto es así, que Marcos no la usa nunca, y Mateo, una sola

vez (Mt 11,5). En cambio, en el tercer evangelio figura diez veces, y en el libro de los Hechos de los Apóstoles, quince veces. Con referencia a la predicación de Jesús aparece en siete ocasiones: Lc 4,18.43; 7,22; 8,1; 9,6; 16,16; 20,1). Ahora bien: es indudable que Lucas evita deliberadamente el uso de *euangelion* en todo el primer volumen de su obra y emplea esa palabra únicamente dos veces en los Hechos de los Apóstoles (Hch 15,7; 20,24). Por tanto, lo más lógico es pensar que de ningún modo pretende dar a ese verbo su sentido etimológico de «anunciar/proclamar la buena noticia», aunque tal vez éste sea el sentido en la cita de Is 61 (cf. Lc 4,18) y en una alusión fugaz a ese mismo pasaje en Lc 7,22. Por lo general, el verbo *euangelizesthai* significa sencillamente «predicar»; lo que sí tiene es una multiplicidad de complementos: «el reino» (Lc 4,43; 8,1), «(Cristo) Jesús» (Hch 5,42; 8,35; 11,20; 17,18), «la palabra» (Hch 8,4; 15,35). Para más información, cf. H. Conzelmann, *Theology,* p. 222; TWNT 2, 718.

El verbo *didaskein* sale en la narración evangélica de Lucas el mismo número de veces que en el Evangelio según Marcos: diecisiete veces en cada uno. Con referencia directa a la enseñanza de Jesús, aparece en Lc 4,15.31; 5,3.17; 6,6; 11,1; 13,10.22.26; 19, 47; 20,1.21 *(bis);* 21,37; 23,5; en total, quince veces. La relación que este verbo pueda tener con el kerigma es, desde luego, muy discutible; en cuanto a su sentido de proclamación, cf. G. Friedrich, TWNT 3, 713. Lo que sí es cierto, en definitiva, es que no se refiere a una actividad de Jesús distinta de su predicación.

El verbo *lalein* es uno de los más frecuentes en la obra lucana, tanto en el evangelio como en el libro de los Hechos de los Apóstoles. En ciertas ocasiones tiene un sentido puramente neutro: «decir», «hablar». Pero el artículo de H. Jaschke *«Lalein» bei Lukas: Ein Beitrag zur lukanischen Theologie:* BZ 15 (1971) 109-114, ha mostrado convincentemente que Lucas emplea ese verbo no sólo en sentido neutro, como un simple equivalente de *legein* (= «decir»), sino también con una especial connotación al oráculo profético; así ocurre en su presentación de los profetas veterotestamentarios (Lc 1,70; 24,25; Hch 3,21), en los himnos de ciertos personajes «inspirados» por el Espíritu Santo (cf. Lc 2,38, etc.) o incluso en la predicación del propio Jesús (Lc 8,49; 11,37; 22,47, y con referencia especial al «reino»: Lc 9,11) y en la predicación de los apóstoles (particularmente, en la frase *logon [tou theou]*

lalein = «proclamar la palabra de Dios»: Hch 4,29.31; 11,19; 13,46; 14,25; 16,32).

Finalmente, el verbo *katangellein* (= «anunciar», «proclamar») es muy frecuente en el libro de los Hechos, como sinónimo de *keryssein* (Hch 4,2; 13,5.38; 15,36; 16,17; 17,3.13.23; 26,23).

Esta breve panorámica de la terminología más o menos relacionada con el kerigma en la obra lucana no carece, ni mucho menos, de cierta importancia. De hecho, el campo semántico de la proclamación pone de manifiesto el énfasis que da Lucas a una temática que, de otra manera, podría pasar inadvertida.

2) Segunda nota preliminar. Habría que prestar más atención al hecho de que las otras actividades de Jesús —curaciones, victoria sobre las fuerzas del mal, decisión irrevocable de afrontar su destino, que le lleva a la misma muerte— no están desprovistas de una notable repercusión kerigmática en la obra lucana. Si, por nuestra parte, subrayamos con particular énfasis el aspecto kerigmático de su *mensaje* —como, por otra parte, ya se hacía en la Antigüedad— es porque los debates más agresivos de la investigación moderna se han cebado precisamente en este punto concreto. Sin embargo, la persona de Jesús de Nazaret, especialmente como la presenta Lucas, con unos trazos tan irresistiblemente provocadores e inexorablemente exigentes, no puede quedar minimizada por la comprensión humana, ya que Dios ha actuado en él instaurando el orden salvífico escatológico.

Como ya indicamos al principio, para estudiar convenientemente el kerigma en la obra lucana hay que distinguir entre el acto de proclamación y el contenido proclamado. Los dos aspectos son una realidad de la obra, y ambos comprometen al propio Jesús, a los discípulos y al autor.

KERIGMA COMO ACTO DE PROCLAMACION

a) *La predicación de Jesús*

En el Evangelio según Lucas, Jesús proclama la salvación escatológica como una actuación de Dios, como un acontecimiento que significa la decisiva intervención de Dios en la historia humana, al

ofrecer a Israel una salvación radicalmente nueva. Aunque Jesús nunca recibe el título de «heraldo» *(kēryx)*, de hecho se le presenta como mensajero de Dios, como profeta y portavoz de la salvación, ya que predica el *éschaton*.

Lucas toma de Marcos y de sus fuentes personales esa concepción de la figura de Jesús como predicador y maestro, aunque la presenta de un modo muy particular. En Lucas, predicación y enseñanza de Jesús no son dos magnitudes claramente diferenciadas, como ocurre en muchas formulaciones tardías del primitivo mensaje del cristianismo, en las que se establece una nítida distinción entre *kērygma* y *didachē*. Tanto la predicación de Jesús como su enseñanza son simplemente proclamación. La variedad terminológica de Lucas no disminuye el carácter de interpelación y de exigencia comprometida que poseen los verbos correlativos en Marcos; más bien intensifican esa radicalidad. Por otra parte, la realidad histórica del sujeto de la proclamación, Jesús, en el que la palabra escatológica de Dios interpela al ser humano, no queda, en Lucas, más difuminada que en Marcos. En este aspecto, ambas presentaciones del kerigma son sustancialmente idénticas.

Sin embargo, es cierto que Lucas comienza su relato de la actividad de Jesús con una indicación más bien suave y bastante genérica de su enseñanza en la sinagoga (Lc 4,14b-15), sustituyendo así la tajante y categórica proclamación con la que comienza el relato de Marcos: «Se ha cumplido el tiempo; ya llega el reinado de Dios. Enmendaos y creed la buena noticia» (Mc 1,15). Pero en el episodio de Nazaret, que sigue inmediatamente después del sumario y que es fundamentalmente «composición» lucana, con manifiesto carácter programático para todo el desarrollo del ministerio, Jesús se aplica abiertamente a sí mismo la cita de Is 61,1-2: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido ... para proclamar el año de gracia del Señor» (Lc 4,18-19), y continúa con una audacia inaudita: «Hoy, en vuestra presencia, se ha cumplido este pasaje» (Lc 4,21). Es posible que este desafío inicial no sea en Lucas tan explícito e incisivo como la llamada al «arrepentimiento» (la «enmienda») y la urgencia a «creer la buena noticia», que abren la narración en Marcos. Pero qué duda cabe que se da una plena coincidencia de correlaciones mutuas: amanece una nueva era (= el *éschaton* de Marcos: «se ha cumplido el tiempo»); Jesús proclama «el año de gracia del Señor» (= «el

reinado de Dios», en Marcos); la buena noticia es «libertad», «vista», «liberación» (= «el evangelio», «la buena noticia», en Marcos).

Más adelante, Jesús irá «caminando de pueblo en pueblo y de aldea en aldea proclamando la buena noticia del reino de Dios», como le describe Lucas en la apretada concisión de un sumario (Lc 8,1). Aquí, al comienzo de su misión, la llamada al arrepentimiento se transforma en una proclamación de «libertad»; pero, ulteriormente, ese arrepentimiento cobrará una importancia fundamental como elemento del mensaje cristiano, cuando, como veremos más adelante, Lucas plantee con la máxima radicalidad la reacción cristiana ante el mensaje de Jesús.

En el Evangelio según Lucas, Jesús no hace la más mínima tentativa para justificar su pretensión de que el oráculo profético de Isaías se cumple en su persona y en su predicación. Exactamente igual que en el Evangelio según Marcos, donde Jesús tampoco intenta legitimar su llamada a la conversión. Tal vez H. Conzelmann esté en lo cierto al afirmar que hay diferencias entre el «hoy» lucano de Lc 4,21 y el «ahora» paulino de 2 Cor 6,2: «Mirad, ahora es tiempo propicio, ahora es día de salvación», ya que Pablo identifica su propio presente, es decir, la etapa después de la resurrección, con el *éschaton,* mientras que Lucas concibe la salvación como un acontecimiento del pasado, que se ha cumplido en el período histórico de Jesús. El tiempo salvífico se identifica con un período temporal concreto, con un pasado de la historia humana que, aunque incide en el presente y lo determina, es ya una etapa consumada y relegada al pretérito *(Theology,* p. 36).

Pero esta interpretación no agota el sentido profundo del «hoy» lucano, que hace referencia a la «unción», de la que habla Is 61, e insinúa con toda claridad que ha empezado una nueva etapa, la era mesiánica. El «hoy» de Lucas se refiere al tiempo de la decisión: hay que tomar partido frente a la libertad, la luz (= la vista), la liberación. El desafío kerigmático que Jesús lanza en el Evangelio según Lucas está vinculado al «hoy» presente, porque significa el comienzo de una proclamación que es «escatológica», aunque sin quedar limitada al período histórico de Jesús. Ya se exprese en términos de «liberación», con resonancia de Is 61 (cf. Lc 4,18-21), o en términos de «reino de Dios» (Lc 8,1), el kerigma es esencialmente un desafío, una exigencia de compromiso exis-

tencial, porque en el reino no se puede entrar más que con «violencia», es decir, mediante una ineludible y acuciante solicitación a tomar partido y a decidirse existencialmente por esa realidad. Y el que proclama este mensaje —sea como «liberación» o como «reino»— es un «ungido» que posee en plenitud el don escatológico del Espíritu Santo (Lc 5,18; cf. Lc 3,22; 4,1.18; Hch 10,38).

La «redacción» lucana del texto de Mc 1,38 agudiza con una viveza extraordinaria la necesidad que experimenta el propio Jesús de predicar «el reino de Dios» (Lc 4,43), «porque para esto he sido enviado». Y el alcance de esa actividad kerigmática —predicación y curaciones— queda vigorosamente subrayado en la respuesta que Jesús envía a Juan Bautista, mientras éste se debate en la lobreguez de su calabozo; el mensaje termina con un epifonema tremendamente provocativo: «¡Dichoso el que no se escandalice de mí!» (Lc 7,23), es decir, el que se decida verdaderamente a aceptarme como lo que soy. Por otra parte, la vehemencia con la que Jesús plantea la admisión en el reino o la exclusión de los inicuos (Lc 13,22-30) no es menos tajante que en los pasajes correlativos del Evangelio según Mateo (cf. Mt 7,13-14.22-23; 25,10b-12), y hay que notar que, en estos pasajes, ambos evangelistas beben de la misma fuente: «Q».

Con todo, Lucas es el único evangelista que presenta a Jesús en su labor de iniciación y entrenamiento de los discípulos para que propaguen y sigan difundiendo el mensaje que él mismo proclama; por eso les dice: «Quien os escucha a vosotros me escucha a mí» (Lc 10,16). Es curiosa la transformación que ha operado Lucas en un dicho concreto de Jesús. La tradición sinóptica conserva esa palabra, pero en términos de «acogida»; Lucas, por su parte, la cambia radicalmente, al convertirla en una «escucha» abierta a la proclamación. Esto nos lleva a otra de las configuraciones que experimenta el kerigma en la narración lucana, esto es, la predicación de los discípulos.

b) *La predicación de los discípulos*

Un aspecto particular de la obra de Lucas es la presencia de los discípulos como portadores de la palabra del Maestro. Este fenómeno deja sentir su impacto sobre el sentido del kerigma en la presentación lucana. Las perspectivas de Mc 6,7-13.30 sobre el

envío de los discípulos a predicar se cierran en un horizonte limitado; en cambio, en Lucas no sólo se abren en la misión de los Doce, enviados expresamente a «proclamar el reinado de Dios» (Lc 9,1-6.10), sino que se ensanchan en una nueva misión paralela, dirigida esta vez a setenta (y dos) discípulos (Lc 10,1-16). Prescindiendo de los aspectos puramente literarios de estos dos episodios, lo cierto es que la presencia en el Evangelio según Lucas de una doble misión de los discípulos —y precisamente durante el ministerio terrestre de Jesús— confiere una importancia fundamental al propio mensaje. La seriedad de la misión y las exigencias de la palabra que tienen que transmitir quedan reflejadas en los detalles del discurso de envío: los discípulos tendrán que ir ligeros de equipaje, sin pararse a saludar a la gente, etc.

El final de la narración evangélica presenta a Cristo resucitado dando sus últimas instrucciones a los discípulos sobre la misión que han de llevar a término; la formulación es típicamente lucana: «y en su nombre se predicará el arrepentimiento y el perdón de los pecados a todos los pueblos» (Lc 24,47; compárese con Mt 28, 18-20). Y la misión se hace realidad, paso a paso, en los Hechos de los Apóstoles, que cuentan la infatigable actividad de predicación desarrollada por los discípulos: Pedro y Juan, Bernabé y Saulo, Pablo y Timoteo, Esteban y Felipe. Característica de esa actividad es la «franqueza», la «valentía» (*parrēsia:* Hch 4,13.29.31; 28,31) con que se proclama «la palabra»; una *parrēsia,* que no denota únicamente la intrepidez y la apertura de la predicación, sino que incluye también una referencia a la seriedad del compromiso que esa palabra exige al destinatario. Hay dos pasajes en particular que resumen lapidariamente el carácter de esta proclamación: «Quede bien claro para vosotros y para todo Israel que ha sido por virtud del nombre de Jesucristo, el Nazareno, a quien vosotros crucificasteis y a quien Dios resucitó de entre los muertos; por obra suya tenéis aquí a éste sano ante vosotros (...) La salvación no está en ningún otro, es decir, que bajo el cielo no tenemos los hombres otro nombre diferente de él al que debamos invocar para salvarnos» (Hch 4,10.12). La incisividad provocativa de estas palabras es incuestionable. Así es como escribe Lucas.

En un relato como el del libro de los Hechos, que tiende a dar una imagen idealizada, e incluso idílica, de la vida de la comunidad naciente, no es extraño que se atribuya a los discípulos esta clase

de actividad kerigmática. Pero no por eso habrá que minimizar el papel decisivo de la predicación apostólica en la configuración del kerigma lucano.

c) *La predicación de Lucas*

Podría parecer extraña la idea de que los escritos de Lucas sean verdaderamente proclamación de hechos salvíficos. Sin embargo, ésta es la realidad; Lucas ha contribuido activamente al proceso de sistematización del kerigma cristiano. Si se admite la definición del «kerigma» propuesta por O. Piper (cf. IDB 2, 444): «proclamación de un hecho anunciado por Dios», hay que concluir que precisamente este aspecto es uno de los puntos centrales de la composición lucana. Por una parte, el prólogo al evangelio afirma categóricamente que la narración versa sobre «los hechos que se han cumplido entre nosotros» (Lc 1,1), es decir, no pretende reproducir meros hechos históricos; por otra parte, el prólogo al libro de los Hechos sintetiza el contenido del primer volumen como un relato de «lo que Jesús empezó a hacer y a enseñar» (Hch 1,1). En su narración evangélica, Lucas ha presentado la persona de Jesús en su actividad de proclamación y de enseñanza, y en el libro de los Hechos describe la proclamación del acontecimiento Cristo, es decir, la actividad apostólica centrada en la predicación del significado salvífico de la persona de Jesús. Cierto que, en comparación con Mateo y Marcos, el Evangelio según Lucas es el que más se acerca a una especie de «vida de Cristo», pero eso no quiere decir que haya perdido su carácter de auténtica proclamación. El hecho de que la narración de Lucas sea, desde el punto de vista formal, mucho más literaria que las otras dos narraciones sinópticas no es razón para considerarla desprovista de todo sentido kerigmático.

La obra de Lucas es, en definitiva, un mensaje dirigido a Teófilo —y a todos los que se encuentran en la situación del destinatario—, en el que se pregona la gran actuación de Dios, que realiza la salvación escatológica. Tal vez el adjetivo «kerigmático» no sea la calificación más adecuada para englobar todos los aspectos de la intencionalidad del tercer evangelio y del libro de los Hechos. Pero sería absurdo negar ese carácter a una obra, como la de Lucas, que consiste esencialmente en una proclamación del acontecimiento Cristo y del reino de Dios y que exige a los destinata-

rios una respuesta de fe y un compromiso cristiano tan radical como el del Evangelio según Marcos o como los escritos paulinos; aunque, eso sí, de un modo bien distinto.

Entonces, ¿se puede establecer entre Lucas y Marcos una distinción tan radical como la que introduce H. Conzelmann, al concebir la narración de Marcos como un amplio desarrollo del kerigma, mientras que reduce la narración lucana a la categoría de mero fundamento histórico, añadido como un factor secundario a ese kerigma, que Lucas presupone ya conocido? (cf. *Theology,* p. 11). Según mi interpretación del prólogo, Lucas no presupone la existencia del kerigma ni se limita a proporcionarle una fundamentación meramente histórica. El autor es consciente de que ya ha habido otros intentos de presentación del kerigma, pero, al mismo tiempo, deja entrever que él es capaz de una exposición más satisfactoria, haciéndolo a su aire. El relato de Lucas, en cuanto desarrollo kerigmático, no le va en zaga a la narración del segundo evangelio; en realidad, posiblemente es incluso superior.

La cuestión esencial que hay que plantearse en este análisis del kerigma lucano consiste en descubrir si la presentación de Lucas entraña una exigencia radical, capaz de comprometer existencialmente al destinatario, por encima de las constricciones cambiantes de una época determinada. Cuando Lucas compuso su narración dedicada a Teófilo, ¿estaba convencido de que su patrocinado se iba a sentir personalmente interpelado por los acontecimientos que tuvieron lugar durante el «período de Jesús» y por la proclamación del acontecimiento Cristo, que él pone en boca de Pedro y Pablo, como portavoces de la actividad apostólica de la primera generación? Es difícil imaginar que no entrara en la intención de Lucas inducir a sus lectores, representados por Teófilo, a responder al mensaje con un verdadero acto de fe cristiana. O ¿es que, al componer su obra dentro de los cánones del helenismo contemporáneo, no esperaba que su relato fuera a ser leído por otras muchas personas, aparte de Teófilo, a las que él, como evangelista, dirigía también su mensaje particular? ¿Se puede decir que esta presentación kerigmática no tiene la misma actualidad y el mismo carácter de interpelación personal que las exposiciones de Marcos o de Mateo, de Juan o de Pablo? Me parece sumamente difícil negar esa realidad; aunque, por supuesto, siempre habrá que reconocer las peculiaridades de la presentación lucana. Como dice

O. Betz, *The Kerygma of Luke:* Int 22 (1968) 132, la obra de Lucas no es una especie de «antigüedades cristianas», a imitación de Flavio Josefo. Su relato de la actividad de Jesús, el Mesías, y de la proclamación de sus discípulos revela el compromiso personal de Lucas, que supera cualitativamente la actitud neutra del historiador profano, o la del mero apologeta, como Flavio Josefo. Lo que distingue a Lucas de los historiadores de la época es precisamente su carácter kerigmático, en el sentido activo del término. La obra lucana es el testimonio de un creyente que busca por todos los medios la proclamación del acontecimiento Cristo y trata de provocar una respuesta de fe cristiana entre sus lectores.

La concepción que acabamos de proponer admite una gran diversidad de formulaciones. Por ejemplo, C. K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study* (Londres 1961) 52, opina que es más exacto describir la obra lucana como «predicación», en vez de considerarla como «literatura histórica», ya que lo que pretende es enraizar el núcleo del kerigma cristiano en la vida y en la enseñanza de Jesús. Para ilustrar esa proclamación, Lucas se vale de unos parámetros universalmente válidos. A este propósito, Barrett cita una frase del prólogo de Lutero a su comentario del libro de los Hechos: «... por medio de este libro, san Lucas enseña a los cristianos de todos los tiempos hasta el fin del mundo...» (cf. *Preface to Acts,* en *Luther's Works,* vol. 35 [Filadelfia 1960] 363). Cf. I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Grand Rapids Mi. 1970) 84.

KERIGMA COMO CONTENIDO PROCLAMADO

En el sentido temático del término «kerigma», la obra de Lucas significa un despliegue del objeto de la proclamación cristiana. Pero su modo de presentación tiene dos facetas: por una parte, posee una semejanza considerable con otras formulaciones de esa realidad en diversos escritos del Nuevo Testamento, mientras que, por otra, subraya el carácter específico de su comprensión particular, centrada en el mensaje de Jesús, en lo que proclaman los discípulos y en lo que transmite el propio autor. En su análisis del kerigma lucano, O. Betz hace una observación muy pertinente, al afirmar que el objeto de la proclamación no es ni una antropo-

logía ni una eclesiología. La intención del kerigma no es formular una autocomprensión del ser humano ni describir la realidad de la Iglesia como comunidad escatológica. El contenido auténtico de la proclamación es, ni más ni menos, la persona de Jesucristo.

a) *El mensaje de Jesús*

En el Evangelio según Lucas, el mensaje proclamado por el propio Jesús se presenta bajo diversos aspectos:

1) Ya antes de empezar a predicar «el reino de Dios» (Lc 4, 43), Jesús ha anunciado solemnemente que él y su palabra son el cumplimiento de una realidad salvífica profetizada en los viejos oráculos de antaño. Su persona y su predicación inauguran el «año de gracia del Señor», predicho en Is 61,1-2. «Año» quiere decir período, era que comienza, y Jesús es el mensajero escatológico, el heraldo profético de la nueva «liberación», de la nueva «luz» (= «vista»), de la nueva «libertad» anunciada por Isaías en tiempos remotos. Lo curioso es que esa autopresentación del Nazareno provoca inicialmente una reacción favorable de sus compatriotas que, en un segundo momento, se cambia en sorpresa e incluso en hostilidad.

Ésa es precisamente la dialéctica del kerigma, tal como lo pone el autor en labios de Jesús. Más adelante, ese cumplimiento de la profecía de Isaías quedará ratificado por el propio Jesús en su respuesta a la pregunta que le propone el Bautista desde su calabozo (Lc 7,22-23). Y al final de la narración evangélica, en un episodio exclusivamente lucano, el Resucitado sintetiza su propia personalidad en una interpretación sorprendente: toda la Escritura —ley, profetas, salmos— habla de él (Lc 24,27.32.44-46). En Mc 10,29 se llega a insinuar una cierta identificación entre Jesús y la buena noticia; lo cual podría sugerir un sentido «temático» de «el evangelio». Pero es que, en la narración de Lucas, todos los pasajes citados van decididamente en esa línea interpretativa. Es lógico pensar que la presentación lucana refleja un primitivo significado del kerigma, en el que el propio mensajero constituye y personaliza el mensaje. Es posible que la composición lucana, al introducir este sentido en el episodio programático de Nazaret, retrotraiga al período del ministerio terrestre de Jesús una interpretación posterior y mucho más desarrollada de la personalidad del Maestro;

pero eso de ningún modo quita valor kerigmático a la presentación de Lucas. Al contrario; lo verdaderamente significativo es que el tercer evangelio comience precisamente con esa interpretación del mensaje de Jesús, incluso antes de que empiece a sonar la predicación del reino.

2) Sin embargo, en el Evangelio según Lucas, Jesús es, ante todo y por encima de todo, el gran proclamador del reino. Como justamente ha observado H. Conzelmann *(Theology,* p. 20), en la narración evangélica lucana Juan Bautista no proclama el reino de Dios; en cambio, en el Evangelio según Mateo (3,2), la predicación propia de Jesús ya ha sonado anteriormente en la voz del Bautista. En Lucas, el primero en proclamar el reino es indiscutiblemente Jesús (Lc 4,43), y esto a pesar de que la «redacción» lucana no hace la más mínima referencia a este tema en su primer sumario (Lc 4,15), paralelo al sumario inicial de Marcos (Mc 1,15), en el que esta proclamación resuena con una tonalidad tan categórica. La omisión de Lucas tiene su significado. Lo que él pretende es dejar un hueco para la autopresentación de Jesús como el personaje en el que se cumple el oráculo de Isaías, y esto, en el esquema de Lucas, es más importante que la predicación del reino. Cuando Jesús proclama por primera vez «el reino de Dios», subraya vigorosamente la significación de este anuncio: «para eso he sido enviado» (Lc 4,43). Como dice O. Betz, «el reino llega con el kerigma», *The Kerygma of Luke:* Int 22 (1968) 133, y el heraldo del reino es Jesús. Su anuncio no es una instrucción sobre la naturaleza del reino o del reinado de Dios, sino pura y simplemente verdadero acontecimiento (cf. G. Friedrich, TWNT 3, 710). Cf. Lc 8,1; 9,11.

La predicación del reino es un elemento que Lucas toma de la tradición. En este aspecto, Lucas es tributario de Marcos (cf. Lc 8, 10; 9,27; 13,19[?]; 18,16.17.24.25; 22,18) y de «Q» (cf. Lc 6, 20; 7,28; 10,9; 11,2.20; 12,31; 13,18[?].20.28.29; 16,16). De modo que la predicación de Jesús en el tercer evangelio es, básicamente, igual a la que describen Mateo y Marcos. A pesar de todo, hay que destacar ciertas matizaciones típicamente lucanas, que confieren un carácter específico a la figura de Jesús, como proclamador del reino. Por ejemplo, en Mc 10,20 el Maestro exige a sus discípulos una renuncia radical a la propia casa y a la propia familia

«por mí y por el evangelio», mientras que en Lc 18,28 la razón es únicamente «por el reino de Dios». No cabe duda que la simplificación se debe a la renuncia de Lucas a utilizar el término «evangelio».

En la narración lucana, Jesús habla del reino en el sentido de una realidad inminente: «Sabed que está cerca el reino de Dios» (Lc 21,31; cf. 10,11). Pero al mismo tiempo no duda en proclamarlo como una magnitud ya presente en su propia persona y en su actuación: «El reino de Dios está en medio de vosotros» (Lc 17,21; véanse en el tomo III del comentario las «notas» a este pasaje concreto; cf. también Lc 11,20). Es más, Jesús habla incluso de ciertas actividades que se cumplirán cuando llegue el reino (Lc 22,16.30). En estos pasajes, específicamente lucanos, se observa una polaridad diferencial: por una parte se contempla el reino como una dimensión presente, mientras que, por otra, queda proyectada hacia el futuro. Esta doble perspectiva tiene su relevancia para interpretar la concepción escatológica de la obra de Lucas. Pero donde Jesús subraya con mayor énfasis la radicalidad provocada por la predicación del reino es en el famoso pasaje de Lc 16, 16: «La ley y los profetas llegan hasta Juan; desde entonces se anuncia el reino de Dios, y cada uno tiene que esforzarse violentamente por entrar en él»; es decir, para entrar en el reino hay que aceptar decididamente las renuncias y las exigencias más radicales. Precisamente ese versículo es el que ha dado pie a H. Conzelmann para el desarrollo de su propia línea de reflexión. Más adelante volveremos sobre las implicaciones de este pasaje.

Otro punto digno de atención —y que sólo menciona Lucas— es la catequesis del Resucitado, que durante cuarenta días instruye a sus discípulos sobre los misterios del reino de Dios (Hch 1,3) e incluso corrige las tergiversaciones de su mentalidad obtusa, que no acaba de comprender el verdadero significado de esa realidad (Hch 1,6). Es obvio que se trata de una transición para establecer la continuidad entre la predicación de Jesús y el futuro testimonio de los discípulos; un vínculo transicional como el que se insinúa en Lc 22,29-30 —otro pasaje específico de Lucas—, donde Jesús se expansiona con sus discípulos, que no le han dejado solo en sus horas de prueba: «Por eso yo os asigno un reino, como mi Padre me lo ha asignado a mí, de modo que podáis comer y beber en mi reino...»

En cuanto a la expresión «reino de Dios/reino de los cielos», los tres sinópticos la utilizan sustancialmente en el mismo sentido. Lucas emplea únicamente la forma *hē basileia tou theou* (= «reino de Dios»), sin añadir jamás una explicación del significado. Evidentemente refleja la concepción veterotestamentaria de la «realeza del Señor»: el Señor es rey (1 Sm 12,12; Is 6,5; 33,22; 43,15; Jr 8,19; Miq 2,13; Sof 3,15; Zac 14,9.16; Sal 47,3.8), el Señor tiene un reino y posee autoridad real (Abd 21; Sal 103,19; 145,11-13), el Señor reina (Éx 15,18; Is 24,23; 52,7; Ez 20,33; Miq 4,7; Sal 93,1; 97,1; 146,10). En Dn 7,22 el dominio y el poderío pasa a «los santos» de Israel. La expresión del Nuevo Testamento tiene su más estrecho paralelismo verbal en los escritos posexílicos, concretamente en 1 Cr 28,5 *(malkût Yhwh = basileia kyriou)* o en 2 Cr 13,8 *(mamleket Yhwh = basileia kyriou),* que hay que traducir, respectivamente, por «reinado (o trono real) del Señor» y «reino del Señor». En el Antiguo Testamento, la frase encierra una esperanza escatológica; llegará un tiempo en que la salvación de Dios se hará realidad plena y Dios ejercerá su dominio absoluto sobre el ser humano, liberándole definitivamente de su intrínseca sujeción a la contingencia y de su condición de esclavo del mal y del pecado.

Otra de las implicaciones de esta expresión es la idea del plan de Dios que guía los destinos de la historia humana (Jue 21,25), sustrayéndola a las distorsiones impuestas por la implacable oposición de fuerzas hostiles. En este sentido, la concepción veterotestamentaria, al entrar en el dinamismo del Nuevo Testamento, adquiere una determinación específica ante el acontecimiento Cristo. Jesús de Nazaret forma parte de la historia humana por su ministerio terrestre, por su pasión y muerte y por su resurrección. En cuanto Mesías y Señor resucitado, Jesús es el agente del Padre, ungido con una unción especial para proclamar y convertir en realidad tangible el supremo e imperecedero dominio de Dios sobre la contingencia humana.

Hē basileia tou theou es un elemento fundamental de la tradición sinóptica. Se discute si hay que traducirlo por «reinado de Dios» o por «reino de Dios». El primer sentido (= «reinado», «dominio») posee una connotación más abstracta y apunta hacia la esencia de esa realidad; cabe entender así la mayoría de los pasajes del Antiguo Testamento que hemos citado anteriormente. La

segunda posibilidad (= «reino») sugiere una mayor concreción e introduce determinaciones espaciales. La traducción «reinado» podría cuadrar perfectamente en una serie de pasajes lucanos; por ejemplo, Lc 4,43; 8,1; 9,2.11.27[?].60; 11,20; 12,32; 13.18.20. 28[?]; 16,16[?]; 17,21; 18,29[?]; 19,11; 21,31; 23,51. Pero algunas de estas referencias, aunque no llevan signo interrogativo, son más bien ambiguas. En cambio, hay otra serie de textos que, por su manera de presentar el objeto de la proclamación, parecen requerir un sentido más bien concreto y una connotación espacial; en este último grupo habría que catalogar las menciones del «reino» como posesión o pertenencia de algunas personas determinadas (Lc 6,20; 18,16; cf. 9,62), como lugar en el que se entra o se celebra un banquete (Lc 7,28; 13,29; 14,15), como realidad que «viene» (Lc 10,9.11; 17,20; 22,16.18) o que hay que buscar (Lc 12,31). S. Aalen, en su artículo *«Reign» and «House» in the Kingdom of God in the Gospels:* NTS 8 (1961-1962) 215-240, aboga por la traducción de *basileia* como «casa», y defiende que éste es el único sentido que se adapta perfectamente a los datos del Nuevo Testamento sobre la predicación de Jesús. No se puede negar que la tesis tiene aspectos aceptables, pero, personalmente, no creo que se puedan suscribir todos los elementos que Aalen aduce para apoyar su interpretación. Por eso he preferido conservar en mi traducción la neutralidad del término «reino», sin renunciar por ello a discutir en las «notas» correspondientes las posibilidades de interpretación de pasajes concretos en su contexto determinado.

Los datos de la tradición sinóptica sobre la realidad del «reino» son tan claros, que no podemos dudar en atribuir esta temática a la propia predicación de Jesús durante su ministerio terrestre. Cierto que la relación entre la persona de Jesús y el reino adquiere diversas matizaciones en cada uno de los evangelios sinópticos, pero el elemento fundamental, es decir, la proclamación del reino de Dios, tiene una presencia tan unánime y, al mismo tiempo, tan diversificada, que necesariamente habrá que considerarlo como un componente del ministerio histórico de Jesús. Junto a esta afirmación categórica hay que reconocer que el tema del reino está totalmente ausente del kerigma paulino y de los discursos kerigmáticos del libro de los Hechos. Por su parte, en el Evangelio según Juan la mención del «reino de Dios» no aparece más que en Jn 3,3.5. Esta situación no puede menos de producir una cierta perplejidad.

Pero, por otra parte, si la predicación del reino es un elemento kerigmático en el segundo evangelio, no lo puede ser menos en la narración evangélica de Lucas.

3) Hay un tercer elemento temático en la proclamación de Jesús, como la presenta el Evangelio según Lucas, que no puede pasar inadvertido. Aparte de su autopresentación como el personaje en el que se cumple la promesa de liberación anunciada en Is 61,1-2, y además de su predicación del reino, Jesús proclama explícitamente la «salvación». La palabra concreta sólo aparece una vez en labios de Jesús, en el episodio de su encuentro personal con Zaqueo, el jefe de recaudadores: «Hoy ha llegado la salvación a esta casa» (Lc 19,9). Pero, a pesar de una presencia textual tan reducida, la temática es en extremo importante. El desarrollo lucano de este aspecto verdaderamente capital exige una exposición más exhaustiva. Pienso que lo más adecuado es tratarlo, como uno de los efectos del acontecimiento Cristo, en otro apartado de la teología lucana.

b) *El mensaje de los discípulos*

El kerigma lucano se puede considerar desde otra perspectiva, fijándose en el mensaje proclamado por los discípulos, tanto en la narración evangélica como en el libro de los Hechos de los Apóstoles. También aquí podemos distinguir varios aspectos: la predicación del reino, la proclamación de la palabra de Dios y el testimonio que los discípulos dan sobre la persona de Jesús, en su condición de testigos comisionados para llevar ese mensaje hasta los últimos confines de la tierra (Hch 1,8).

1) Predicación del reino.

Aunque en la narración evangélica de Lucas el verdadero predicador del reino es indiscutiblemente Jesús, no deja de ser significativo que sea el propio Maestro el que especifique lo que tienen que predicar los Doce cuando Jesús les confía esa misión. El texto lo dice explícitamente: «Luego los envió a proclamar el reino de Dios» (Lc 9,2). El relato paralelo de Marcos (Mc 6,6b-13) ignora absolutamente esa temática; el objeto de la predicación de los Doce se expresa únicamente en términos de «arrepentimiento» (Mc 6,12). El que sí hace mención del reino en la misión de los Doce es Mateo

(Mt 10,7); pero se trata de un mero paralelismo con Lc 10,9. Por otra parte, la predicación del reino aparece también en las instrucciones que Jesús da a otros discípulos (Lc 9,60.62; 10,9.11). No se debe olvidar aquí lo que ya indicamos anteriormente, a propósito de los pasajes en los que la mención del reino tiene carácter de transición, en orden a establecer una continuidad entre el Maestro y los discípulos (cf. Lc 22,29-30; Hch 1,3). En el libro de los Hechos, el tema del reino es constitutivo de la predicación de Felipe (Hch 8,12), de Bernabé y Saulo (Hch 14,22) y de Pablo (Hch 19,8; 20,25; 28,23.31). Naturalmente, esta proclamación del reino en los Hechos de los Apóstoles es la continuación lógica de la actividad de Jesús en el Evangelio según Lucas, incluso se conservan ciertos matices de la propia formulación evangélica.

2) Proclamación de la palabra de Dios.

Aunque el libro de los Hechos se abre con la predicación del reino (Hch 1,3), la temática más frecuente de la proclamación de los discípulos es *ho logos tou theou* (= «la palabra de Dios»), que se presenta a veces como *ho logos tou kyriou* (= «la palabra del Señor»), o simplemente *ho logos* o *to rēma* (= «la palabra»). Lucas concentra en esa expresión toda una síntesis del mensaje cristiano (Hch 4,4.29.31; 6,2.4; 8,4.14.25; 10,36.37.44; 11,1.19; 13,5.7. 44.46.48; 15,35.36; 16,6.32; 17,11.13; 18,5.11; 19,10; 28,25). Según R. Bultmann, la noción de «palabra de Dios» equivale a *kerigma cristiano (The Concept of the Word of God in the New Testament,* en *Faith and Understanding,* ed. por R. W. Funk [Nueva York 1969] 298 [tít. original: *Glauben und Verstehen];* el subrayado es del autor). El propio Bultmann describe esa realidad como palabra llena de poder y que actúa con poder. Tal vez esta matización resulte demasiado paulina (cf. Rom 1,16; 1 Cor 1,18) como para poder aplicarla a los textos del Evangelio según Lucas y del libro de los Hechos. Lo que sí se puede asociar con la expresión lucana es la idea veterotestamentaria de la efectividad de la palabra divina (cf. Is 55,11); Bultmann hace incluso una referencia a Hch 20,32. Pero, en realidad, el uso de esta expresión en el libro de los Hechos no hace más que empalmar con la predicación del propio Jesús durante su ministerio terrestre (cf. Lc 5,1; 8, 11-21; 11,28). De estas citas, la primera y la última son exclusivamente lucanas, y la segunda no es más que la explicación de la

parábola de la semilla (cf. nuestra «exégesis» de este pasaje en su lugar del comentario).

El potencial significativo de la expresión «palabra de Dios» indica, sin lugar a dudas, que el Dios que se revela, el Dios que salva, sale al encuentro del ser humano para obtener de él una respuesta de fe (cf. Hch 6,7; 13,48). Esa realidad se describe como una palabra que Dios «ha enviado al pueblo de Israel» (Hch 10, 36), y a veces se especifica como «esta palabra de salvación» (Hch 13,26; cf. 11,14), como «la palabra del Evangelio» (Hch 15,7) o como «palabra de gracia» (Hch 14,3; 20,32). Para no tomar esta «palabra» en un sentido demasiado estático, habrá que recordar que su proclamación «traspasa el corazón» de los oyentes (Hch 2,37) y que se trata de una palabra «dinámica», como la describe Lucas en algunos sumarios extraordinariamente densos y expresivos: «Así, con gran despliegue de poder, la palabra del Señor se difundía y se consolidaba» (Hch 19,20; cf. 6,7; 12,24). Este crecimiento hay que atribuirlo a la «iniciativa (o poder) del Señor» (Hch 2,47; 19,20). Por otra parte, la palabra de Dios es complemento directo de verbos como *lalein* (= «hablar», «proclamar»), *euangelizesthai* (= «evangelizar», «predicar la buena noticia»), *akouein* (= «escuchar») e incluso *didaskein* (= «enseñar»).

3) Jesucristo o el acontecimiento Cristo.

La proclamación kerigmática de los discípulos no se limita a predicar el reino o la palabra de Dios, sino que se centra en la proclamación de la propia persona de Cristo, especialmente como crucificado, resucitado y exaltado, Mesías y Señor, presente en la comunidad de sus seguidores mediante la acción y la guía del Espíritu. La relación entre Jesús y el reino ocupa sólo un par de líneas, concretamente en el epílogo del libro de los Hechos de los Apóstoles: Pablo, a pesar de su arresto domiciliario, no deja de predicar «el reino de Dios» y de enseñar públicamente y sin obstáculos «lo que se refiere al Señor Jesucristo» (Hch 28,30-31). La mención conjunta de estos dos temas kerigmáticos es un reflejo de la predicación del propio Jesús, que proclama el reino y el significado de su propia persona. Lucas pone explícitamente de relieve estos dos puntos, interpretando a su manera las implicaciones de Mc 10,29. Por eso Pedro, en su discurso de Pentecostés, proclama solemnemente «a este Jesús»: Dios «ha resucitado y ha constituido

Señor y Mesías a este mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis» (Hch 2,32.36), o también: «El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús, a quien vosotros asesinasteis colgándolo de un madero. La diestra de Dios lo exaltó haciéndolo Jefe y Salvador, para otorgarle a Israel el arrepentimiento y el perdón de los pecados» (Hch 5,30-31).

La misma línea de Pedro es la que sigue Pablo en su proclamación de la persona de Jesús cuando discute con los judíos de Tesalónica: «Apoyándose en la Escritura, explicaba y probaba que el Mesías tenía que padecer y resucitar. Y concluía: 'Ese Mesías es Jesús, el que yo os anuncio'» (Hch 17,2-3). Cf., además, Hch 3, 18-26; 5,42; 8,5.35; 9,20; 10,36-43; 13,26-39, y especialmente Hch 11,20: «anunciándoles al Señor Jesús». La proclamación apostólica llega incluso a presentar al Señor Jesús como «el que Dios ha constituido juez de vivos y muertos» (Hch 10,42).

Íntimamente relacionada con la palabra apostólica, que presenta a Jesús como intermediario de la salvación de Dios ofrecida a toda la humanidad, aparecen en el libro de los Hechos una serie de actividades como bautizar o curar «en el nombre de Jesús (Jesucristo)»: Hch 2,38; 3,6.16; 4,10.12.30; 8,16; 9,14.27.29; 10,43.48; 16,18; cf. también 4,17.18; 5,28.40.41. Como substrato de la frase lucana: «en nombre de Jesús» se puede pensar en el uso veterotestamentario de *šem* (= «nombre»); por ejemplo, Jl 3,5 (citado en Hch 2,21). Igualmente se puede ver en ella una connotación de efectividad dinámica que el Antiguo Testamento atribuye al nombre, especialmente al nombre de la divinidad. En la terminología más antigua, sobre todo antes de que la idea de «persona» llegara a tomar carta de ciudadanía en la historia de las ideas, el «nombre» era la forma más frecuente de referirse a lo que ulteriormente cristalizó como «individuo», «persona» o «personalidad». El propio libro de los Hechos alude a esa práctica común al hablar de *ochlos onomatōn,* que literalmente significa «multitud de nombres», pero que normalmente se traduce por «grupo (numeroso) de personas» (Hch 1,15).

Si las referencias lucanas al «nombre de Jesús» se entienden como expresión de la «persona de Jesús», tendríamos una serie de nuevas matizaciones con las que el libro de los Hechos presenta el contenido de la proclamación kerigmática. En cualquier caso, lo que tienen que predicar los discípulos en relación con el nombre

de Jesús queda enunciado terminantemente en el programa misionero que el Resucitado confía a sus apóstoles en Lc 24,47: «y en su nombre se predicará el arrepentimiento y el perdón de los pecados a todos los pueblos, comenzando por Jerusalén» (cf. Hch 10,4). La formulación está repleta de términos típicamente lucanos; pero ¿se podrá dudar de su eminente carácter kerigmático?

Las fórmulas de Lucas «predicar al Señor Jesús» y «hablar/enseñar en el nombre de Jesús» expresan su modo característico de presentar la expansión del «acontecimiento Cristo», como se suele decir hoy día. Esta última formulación —el «acontecimiento Cristo»— concentra la manera de hablar de nuestro siglo XX sobre el significado complexivo de la persona, ministerio público, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, para llevar a cabo la salvación del género humano. Cuando los escritores del Nuevo Testamento contemplaban, en una visión retrospectiva, todo este conjunto de acontecimientos históricos, se veían obligados, por lo general, a describir los efectos de esa actuación en términos o en imágenes derivados de su propio ambiente, con toda la diversidad de sus condicionamientos culturales. Todo este cúmulo de interpretaciones se ha llamado posteriormente «redención objetiva» o «la complexividad de la obra de Cristo»; pero se trata de una terminología en la que es fácil detectar las huellas —y, al mismo tiempo, los obstáculos y limitaciones— de todo un proceso de reflexión teológica. En suma, la expresión «acontecimiento Cristo» significa la síntesis temática de la predicación apostólica, el misterio y la persona de Jesucristo proclamado en toda su plenitud.

En algunos de los pasajes anteriormente citados se menciona un tema específico de proclamación: el perdón de los pecados (cf. Lc 24,47; Hch 26,18). Lo proclama Pedro (Hch 2,38; 5,31; 10, 43) y lo mismo hace Pablo (Hch 13,38). De este modo, el tema del perdón entra a formar parte de la predicación pascual, según Lucas. Lo que se proclama es la victoria de Cristo resucitado, «del que todos los profetas dan testimonio unánime: todo el que cree en él recibe, por medio de su nombre, el perdón de los pecados» (Hch 10,43). Pero esta idea de «perdón» es, en realidad, un efecto del acontecimiento Cristo; por eso parece mejor tratarlo en un apartado ulterior de la teología lucana.

c) *El mensaje del propio Lucas*

En un examen del contenido temático del kerigma y de la contribución lucana a su configuración puede resultar difícil distinguir, en términos precisos, lo que hay de aportación de Lucas y lo que, en realidad, hay que atribuir a la proclamación de los discípulos en cuanto tal. Hace ya algún tiempo, C. H. Dodd trató de aislar el contenido propiamente kerigmático de los discursos que nos transmite el libro de los Hechos, y luego procedió a comparar los elementos resultantes del análisis con los pasajes kerigmáticos del epistolario paulino. Dodd creyó encontrar fragmentos del primitivo kerigma en 1 Tes 1,9-10; Gál 1,4; 3,1; 1 Cor 15,3-5; 2 Cor 4,4; Rom 1,3-4; 2,16; 8,31-34; 10,8-9; 14,9-10. Con estos datos intentó una síntesis del kerigma paulino, que resume en los siguientes términos: El kerigma, según Pablo, consiste en la proclamación de unos hechos históricos, como son la muerte y la resurrección de Cristo, en un contexto escatológico, que es el que da sentido a los hechos; estos acontecimientos fundamentales marcan la transición entre «esta época depravada» y «la era futura». Esta última es la etapa del cumplimiento, porque manifiesta el verdadero alcance de la afirmación: «Cristo murió y resucitó *según las Escrituras»* (cf. C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments,* Londres 1936, 13).

Esta síntesis del kerigma paulino se puede formular también en otros términos: las profecías del Antiguo Testamento se han cumplido y se ha inaugurado una nueva era con el ministerio de Jesucristo. Jesús, nacido de la descendencia de David, murió según las Escrituras (del Antiguo Testamento), para librar al hombre de esta depravada era presente, y fue sepultado. Pero, al tercer día, resucitó según las Escrituras, y fue exaltado a la derecha del Padre, como Hijo de Dios y Señor de vivos y muertos. Y un día volverá como Juez y Salvador de la humanidad *(ibíd.,* p. 17).

De igual manera sintetizó Dodd el kerigma transmitido en los discursos de los Hechos de los Apóstoles *(ibíd.,* pp. 21-24). Ha amanecido la era del cumplimiento (Hch 2,16; 3,18-24), que se ha hecho realidad en el ministerio, en la muerte y en la resurrección de Jesús. Se hace un breve resumen de los acontecimientos y se aducen pruebas tomadas de la Escritura para demostrar que todo sucedió «conforme al plan previsto y sancionado por Dios»

(Hch 2,23): la ascendencia davídica de Jesús (Hch 2,30-31), su ministerio público (Hch 2,22; 3,22), su muerte (Hch 2,23; 3, 13-14) y su resurrección (Hch 2,24-32; 3,15; 4,10). Precisamente por su resurrección, Jesús ha sido exaltado a la derecha de Dios, como jefe mesiánico del nuevo Israel (Hch 2,33-36; 3,13; 4,11; 5,31), y el Espíritu derramado sobre la comunidad es el signo de la presencia de Cristo con todo su poderío y en toda su gloria (Hch 2,33; 5,32). La era mesiánica llegará pronto a su consumación el día de la parusía, cuando Cristo vuelva en toda su majestad (Hch 3,21; cf. 10,42). De ahí la necesidad del arrepentimiento y de la apertura a la conversión (Hch 2,38-39; 3,16.25-26; 4,12; 5,31; 10,43). Éste es, según Dodd, el compendio de la idea lucana de la proclamación del reino *(ibíd.,* p. 24).

Hay tres puntos —siempre en la interpretación de C. H. Dodd— en los que el kerigma del libro de los Hechos difiere del kerigma paulino: *a)* en la proclamación kerigmática de Hch no se da a Jesús el título de «Hijo de Dios»; Pablo, en cambio, no se cansa de proclamarlo (cf. Rom 1,3-4); *b)* tampoco se dice en Hch que Cristo murió «por nuestros pecados»; mientras que esa frase es perfectamente paulina (cf. 1 Cor 15,3); *c)* finalmente, el kerigma del libro de los Hechos de los Apóstoles omite toda referencia a la «intercesión» de Cristo glorificado; Pablo, por su parte, recoge esa idea en Rom 8,34.

Dodd pensaba que esos fragmentos kerigmáticos del libro de los Hechos se podían considerar como parte del «kerigma de Jerusalén» *(ibíd.,* p. 25), es decir, la proclamación primitiva y, por tanto, prelucana. Pues bien, ése es precisamente el punto más controvertido de la tesis. Muchos investigadores han puesto en tela de juicio la interpretación de Dodd, quien sostiene que esa sistematización kerigmática refleja el esquema global del Evangelio según Marcos; los críticos modernos piensan más bien que el kerigma de Hch no hace más que reproducir la propia organización lucana de los materiales evangélicos, es decir, el primer volumen de la obra de Lucas. Véanse, en particular, los trabajos de U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte: Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (Neukirchen 1961), y la recensión que le hace J. Dupont: RB 69 (1962) 37-60, reproducido en J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres* (París 1967) 133-155; C. F. Evans, *The Kerygma:* JTS 7 (1956) 25-41; D. E. Nine-

ham, *The Order of Events in St. Mark's Gospel - An Examination of Dr. Dodd's Hypothesis*, en *Studies in the Gospels*. Hom. en memoria de R. H. Lightfoot, ed. por D. E. Nineham (Oxford 1955) 223-239.

No podemos entrar aquí en un análisis detallado de esta cuestión. No se puede negar que algunos de esos pasajes del libro de los Hechos, que Dodd considera como kerigma prelucano, tienen una formulación típica de Lucas; pero, por otra parte, está muy lejos de ser evidente que los discursos de Pedro y Pablo tengan que ser atribuidos en su integridad a pura composición lucana.

Podría dar la impresión de que si he relegado hasta este último momento las sugerencias de C. H. Dodd a propósito del kerigma en el libro de los Hechos es porque me siento escéptico ante el carácter prelucano de esos materiales. Pues bien, no es así. El hecho de tratarlo precisamente ahora se debe a que no quiero parecer demasiado ingenuo. Los que prefieran considerar esos pasajes como prelucanos no tienen más que transponerlos al apartado anterior como otro de los aspectos temáticos del mensaje de los discípulos. Esa actitud no haría más que confirmar mi tesis sobre la presencia de un verdadero kerigma en los escritos de Lucas; es más, en este caso, incluso con una componente prelucana.

Aunque tuviéramos que admitir que esos elementos individuados por Dodd representan la predicación cristiana de la época de Lucas, todavía tendríamos que prestar atención al fenómeno de la semejanza sustancial entre lo que se proclama en el libro de los Hechos y lo que normalmente se considera como kerigma paulino. Por otra parte, no estaría mal recordar lo que dice el propio Pablo en 1 Cor 15,1-2: «... el evangelio que os prediqué, ése que aceptasteis, ése en que os mantenéis, ése que os está salvando, si lo conserváis en la forma como *(tíni logō)* yo os lo anuncié; de no ser así, fue inútil que creyerais». A continuación cita un fragmento del primitivo kerigma prepaulino (vv. 3-5a), da la lista de los testigos —¿oficiales?— del Resucitado (vv. 5b-7) y explica cómo interpreta él mismo su propia relación con «los apóstoles» (vv. 8-10). Y concluye: «De todos modos, sea yo, sean ellos, eso es lo que predicamos y eso fue lo que creisteis» (v. 11). La consecuencia es clara y altamente significativa: el contenido del kerigma lucano resulta extraordinariamente semejante al proclamado por Pablo, con el

que tantas veces se le ha comparado, y casi siempre en tono peyorativo. Cierto que hay diferencias —ya las indicaba Dodd, como acabamos de comprobar—, pero la ausencia del título «Hijo de Dios» (cf. Hch 8,37; 9,20) o la omisión del papel de «intercesor» de Cristo glorificado no me parecen tan decisivas como para hablar de diferencias sustanciales. Lo que sí es verdaderamente significativo es que Lucas no mencione explícitamente el carácter de la muerte de Cristo como expiatoria, es decir, «por nuestros pecados». Pero como se trata de una cuestión de soteriología lucana, ya discutiremos ese problema en su momento (cf. pp. 368-372).

Tal vez esta comparación entre el kerigma lucano y la presentación kerigmática paulina se haya ceñido demasiado al aspecto puramente material, a expensas del carácter de interpelación directa que el kerigma tiene fuera de la obra lucana. Pero hay que recordar que nuestras reflexiones se han centrado en el aspecto «temático» del kerigma. En este sentido, las coincidencias superan con mucho a las divergencias. Los dos, Pablo y Lucas, aunque cada uno a su modo, hablan de una nueva era, de una etapa de cumplimiento, es decir, del *éschaton.* Ambos presentan a Jesús como el agente o el intermediario de esta salvación escatológica y como el juez de vivos y muertos (cf. Rom 2,16; 14,10; Hch 2,19-21; 10,42). Es verdad que Lucas ha suavizado el aspecto escatológico mediante su perspectiva histórica, pero no por eso ha enervado las capacidades innatas del kerigma para interpelar al cristiano comprometido con su fe. El «escándalo de la cruz» (1 Cor 1,23), tan típico de Pablo, no difiere mucho de la profecía del viejo Simeón: «Éste está puesto para ruina y resurgimiento de muchos en Israel; será una bandera discutida y rechazada» (Lc 2,34).

Si en esta sección hemos expuesto por separado los sentidos «activo» y «temático» del kerigma, no ha sido más que por razones de conveniencia para una exposición ordenada. No siempre es fácil hacer esta distinción; muchas veces se encuentra uno perplejo ante determinados detalles: ¿habrá que tratar esto aquí, o será mejor transponerlo a otro momento de la exposición? U. Luck lo ha observado muy bien: «En Lucas, kerigma, tradición y actividad de Jesús son magnitudes realmente inseparables», *Kerygma, Tradition und Geschichte Jesu bei Lukas:* ZTK 57 (1960) 51-66, reproducido en *Das Lukas-Evangelium: Die Redaktions- und Komposi-*

tionsgeschichtliche Forschung, ed. por G. Braumann (Darmstadt 1974) 122. Lucas no presenta un kerigma puramente abstracto, una especie de alocución insulsa, ni siquiera «una masa de datos de tradición». Todos los elementos están perfectamente integrados en su narración del acontecimiento Cristo. El Evangelio según Lucas no es más que la primera parte de su obra narrativa; es lo que ha heredado de la tradición evangélica, a la que él ha dado forma de la manera que le parecía más adecuada: un relato en el que se pueda captar inmediatamente la actuación salvífica de Dios en Cristo. El propio R. Bultmann, a pesar de su insistencia en presentar el kerigma como la acción/palabra de Dios que interpela personalmente al hombre en el hecho salvífico de la crucifixión y resurrección de Jesucristo, ha podido definir también ese kerigma como «la palabra de Cristo, cuyo contenido es susceptible de una formulación en una serie de enunciados abstractos» (*Bultmann Replies to His Critics,* en *Kerygma and Myth: A Theological Debate,* editado por H. W. Batsch, 2 vols. [Londres 1953] vol. 1, p. 209).

Después de haber identificado los elementos kerigmáticos en la obra de Lucas podemos abordar ya algunos temas relevantes de la teología específicamente lucana. Aunque el kerigma según Lucas tiene sus aspectos característicos y, al mismo tiempo, una notable semejanza con otras presentaciones dentro del mismo conjunto neotestamentario, no podemos menos de embarcarnos en la tarea de intentar comprender cómo Lucas ha asimilado y sacado partido a la herencia recibida de la tradición.

2. *Estructura del Evangelio según Lucas*

Hemos comenzado este esbozo de teología lucana con un análisis del kerigma, tanto en el tercer evangelio como en el libro de los Hechos. Nos toca ahora centrarnos en la organización peculiar que ha dado Lucas a los materiales derivados de la tradición, que no se ajustan a la nomenclatura de «kerigmáticos». H. Conzelmann tiene toda la razón cuando describe el Evangelio según Lucas no como una mera transmisión del kerigma tradicional, sino como una verdadera reflexión sobre esos datos. La capacidad reflexiva de Lucas, según Conzelmann, se manifiesta en «su actitud crítica con respecto a la tradición y en su creatividad personal, que le lleva a

proponer una nueva imagen de historia» (*Theology*, p. 12). Aunque no esté muy claro qué es exactamente lo que Conzelmann considera como «actitud crítica» de Lucas con respecto a la tradición, lo que sí es perfectamente válido es su referencia a la creación lucana de una nueva manera de concebir la historia. Pero antes de desarrollar este aspecto de la teología de Lucas vamos a estudiar la estructura de su narración evangélica como posible vehículo de su mentalidad teológica.

El tercer evangelio no tiene la estructura pedagógica de la composición de Mateo, con su alternancia de episodios narrativos y discursos catequéticos. Tampoco posee una estructura simbólica, como el Evangelio según Juan, que se divide claramente en dos grandes secciones: libro de las señales, libro de la gloria, y juega sistemáticamente con el tema de la abolición de las instituciones judías hasta el punto que éstas desaparecen y quedan reemplazadas por la propia persona de Jesús. Sin embargo, no se puede negar que la estructura del tercer evangelio manifiesta el interés del autor por ofrecer un relato de la actividad de Jesús desde una óptica global y no puramente analítica. Como ya explicábamos anteriormente (cf. pp. 122-129), el orden de la narración lucana sigue fundamentalmente la secuencia establecida por Marcos. Pero las modificaciones introducidas por Lucas en la sucesión primitiva de Marcos y sus inserciones de material proveniente de «Q» o de «L» dan a esta recensión evangélica un énfasis que no aparece en el segundo evangelio, y que no se debe únicamente a una razón literaria.

a) Antes de ponerse a organizar los materiales derivados de Marcos, Lucas comienza su narración con un largo preámbulo: los relatos de la infancia. No cabe duda que el contenido de estas narraciones es prelucano, es decir, proviene de diversas fuentes de información recogidas con anterioridad, pero la composición de los elementos está perfectamente estructurada a base de escenas paralelas. La función del largo preámbulo no se reduce sólo a una explicación de las relaciones entre Juan Bautista y Jesús —elemento ausente en el Evangelio según Marcos—, sino que incorpora a esa narración un buen número de temas teológicos característicos del relato evangélico propiamente dicho. Y no es que represente una teología prelucana o que sea de una autenticidad más bien cuestionable —a pesar de lo que piense Conzelmann (*Theology*,

p. 118)—, sino que es un factor integrante de la teología de Lucas. Como si fuera la obertura de toda la composición evangélica, el relato expone los temas principales de la obra, que la orquesta se encargará de desarrollar a lo largo de todo el evangelio y del libro de los Hechos. Numerosas frases melódicas de la sinfonía lucana se escuchan por primera vez en este magnífico preludio. Por ejemplo, la figura de Juan como precursor de Jesús; los títulos de Salvador, Mesías, Señor; el destino de Jesús, marcado ya desde su infancia para causar la ruina o el resurgimiento de muchos en Israel y para ser bandera discutida y rechazada por el pueblo; la incorporación de Jesús como miembro oficial de la comunidad israelita, que prefigura la continuidad lógica entre el judaísmo —en su componente farisea— y el cristianismo, un tema que Lucas desarrollará ampliamente en la última parte de los Hechos de los Apóstoles.

b) La transposición lucana de ciertos episodios de Marcos —por ejemplo, la escena en la sinagoga de Nazaret— no se queda en una simple alteración del orden narrativo, sino que adquiere deliberadamente un significado simbólico y apologético muy peculiar. El episodio de Nazaret tiene carácter programático para el desarrollo subsiguiente del ministerio público, y al mismo tiempo simboliza el rechazo de Jesús por parte de su propio pueblo y prepara la aceptación de su mensaje y de su persona por parte de Pedro y de los demás discípulos.

c) El capítulo 9 del Evangelio según Lucas es fundamental para el equilibrio de la composición evangélica. Su estructura viene determinada por lo que hemos llamado «omisión mayor» (cf. página 123) y por la inserción del gran viaje de Jesús a Jerusalén, que va a ocupar los capítulos centrales de la obra. El proceso de reelaboración lucana de los materiales provenientes de Marcos convierten su formulación de la pregunta de Herodes: «¿Quién es éste de quien oigo semejantes cosas?» (Lc 9,9), en un eje fundamental de toda esta sección. El resto del capítulo no hace más que responder a esta pregunta inicial desde los más variados puntos de vista, en los que afloran diversos títulos cristológicos (cf. nuestra «exégesis» de Lc 9,7-9 en el tomo II).

d) La narración del viaje a Jerusalén, única por su desmesurada extensión (Lc 9,51-19,27), es, en su mayor parte, de corte

indiscutiblemente lucano (Lc 9,51-18,14). Al mismo tiempo constituye un factor de primera importancia para comprender la perspectiva geográfica de Lucas —como veremos en el apartado siguiente— y pone de manifiesto el interés del autor en orientar los pasos de Jesús irrevocablemente hacia Jerusalén, la ciudad en la que va a consumarse su destino. Sobre este relato se pueden decir infinidad de cosas; pero lo que no se puede negar en absoluto es su carácter eminentemente teológico.

e) Una manifestación más de esta perspectiva teológica es el relieve que da Lucas al ministerio de Jesús en Jerusalén, concebido como actividad de enseñanza precisamente en el templo.

f) La función del capítulo 24 está perfectamente calibrada. Es el momento culminante de la narración. La referencia a los sufrimientos y muerte del Mesías, flanqueada por el testimonio de la Escritura y por el envío formal de los testigos, que tienen que aguardar el cumplimiento de la promesa del Padre, es decir, el Espíritu, no sólo marca la culminación armónica de la estructura de la composición evangélica, sino que tiende el puente al segundo volumen de la obra lucana, al libro de los Hechos de los Apóstoles.

g) Finalmente, un buen número de elementos sembrados a lo largo de la estructura de la narración evangélica fructificarán y se desarrollarán en la segunda parte de la obra. Hay que notar no sólo el paralelismo entre las figuras de Pedro y Pablo, los dos grandes protagonistas de Hch, sino también las numerosas correspondencias entre el Evangelio según Lucas y el libro de los Hechos. Baste citar, a este propósito, las contribuciones de H. Flender, *St. Luke: Theologian of Redemptive History* (Filadelfia 1967), y C. H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts* (Missoula Mt. 1974). Para ulteriores referencias, véase la bibliografía general en pp. 437s.

3. *Perspectiva geográfica de Lucas*

Puede parecer extraño que, en una síntesis de teología lucana, se aborden ciertas cuestiones pertenecientes a la concepción geográfica del autor. Pero hay motivos para hacerlo así; no sólo porque el tercer evangelio es el que más atención presta a la geografía o por-

que se han criticado duramente los conocimientos de Lucas en este aspecto, hasta el punto de calificarlos abiertamente de «ineptos» o inexactos (cf. la expresión «ineptitud geográfica» de Lucas en C. C. McCown, *Gospel Geography: Fiction, Fact and Truth:* JBL 60 [1941] 15), sino, sobre todo, porque en los escritos lucanos la perspectiva geográfica está decididamente subordinada a su intención teológica. Las cuestiones relacionadas con la geografía palestinense afectan a la misma estructura del tercer evangelio; más aún, la naturaleza peculiar de este enfoque tiene una serie de implicaciones que van más allá del plano puramente estructural. En líneas generales se podría decir que la estructuración del Evangelio según Lucas sigue la pauta establecida por Marcos, en que se narra un solo viaje de Jesús a Jerusalén. En este punto saltan a la vista las diferencias con la presentación de Juan, que menciona tres viajes a la ciudad. Pero Lucas no sólo ha conservado la tradición de un único viaje, sino que le ha conferido una trascendencia particular, enriqueciendo la narración con multitud de detalles «redaccionales», e incluso de propia «composición», que inciden poderosamente sobre su presentación geográfica y revelan un profundo interés teológico.

Aprovechando estudios anteriores, parcialmente relacionados con la temática de la geografía lucana, H. Conzelmann dedica toda la primera parte de las cinco en que se articula su *Theology* (páginas 18-94) a un minucioso análisis de la perspectiva geográfica de Lucas. Unos años más tarde, W. C. Robinson Jr. criticó ampliamente diversos puntos de la teoría de Conzelmann, primero en una tesis doctoral *(The Way of the Lord: A Study of History and Eschatology in the Gospel of Luke,* Basilea 1962) y ulteriormente en su monografía *Der Weg des Herrn. Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas-Evangelium. Ein Gespräch mit Hans Conzelmann* (Hamburgo 1964). Robinson se muestra partidario de un cambio de perspectiva. La síntesis de teología lucana, expresada por Conzelmann en una frase de claro sabor temporal e histórico: «el centro del tiempo» (= *die Mitter der Zeit),* debe ser sustituida por otra expresión sintética, centrada en el aspecto espacial y geográfico: «el camino del Señor» (= *the Way of the Lord, der Weg des Herrn).*

Parece que lo mejor es explicar la teología de Lucas de un modo más flexible, en el que puedan tener cabida los dos enfoques

propuestos, porque, realmente, ambos están presentes en la concepción lucana. En este apartado de nuestro esbozo teológico vamos a limitarnos a exponer sumariamente los rasgos principales de la perspectiva geográfica; en el curso del comentario dedicaremos nuestra atención a algunos detalles particulares, según vayan presentándose al filo del texto.

La perspectiva geográfica que engloba toda la obra —narración evangélica y Hechos de los Apóstoles— queda de manifiesto en la importancia particular que atribuye Lucas a Jerusalén como ciudad en la que el destino de Jesús va a llegar a su cumplimiento y de donde va a irradiar la salvación para todo el género humano. No se puede negar que Lucas establece una relación muy especial entre la persona y ministerio de Jesús y la capital del trono de David. Jesús camina hacia Jerusalén como si tratara de alcanzar una meta (Lc 13,22). De ahí saldrá la palabra de Dios, que, en el libro de los Hechos, tendrá que difundirse hasta los últimos confines de la tierra. Jerusalén no es únicamente el lugar geográfico de la pasión, muerte, resurrección y glorificación de Jesús, sino que es también el lugar del cumplimiento definitivo de la salvación y el punto de partida de la proclamación kerigmática de los testigos. De este modo, la perspectiva geográfica se convierte en un factor del plan salvífico de Dios, como tendremos oportunidad de exponer más adelante.

De las cuatro redacciones evangélicas, la narración lucana es la única que empieza y termina en Jerusalén. Inmediatamente después del prólogo, la primera escena del Evangelio según Lucas se desarrolla «en el santuario del Señor» (Lc 1,9), en el que el sacerdote Zacarías, durante su ofrenda del incienso, se entera de que le va a nacer un hijo (Lc 1,5-23). Y con esa misma mención se cierra todo el relato evangélico; los Once y los demás discípulos vuelven de Betania a Jerusalén, «y se pasaban el día en el templo bendiciendo a Dios» (Lc 24,53). El tema del viaje a Jerusalén suena ya en la obertura de la narración, aunque en una clave especial. Los padres de Jesús le llevan dos veces al templo de Jerusalén (Lc 2, 22.42). El episodio en el que Jesús, a sus doce años, se queda en la ciudad y a los tres días aparece en el templo, sentado entre los maestros de la ley, que no salen de su pasmo ante el talento y las respuestas de aquel chiquillo, no es sólo una prefiguración de su

futura enseñanza en el templo (Lc 19,47), sino una declaración de su identidad: Jesús es el que no puede estar en otro sitio más que en la casa de su Padre (Lc 2,49; cf. 19,45-46). Por otra parte, las palabras del mensajero celeste revelan a María que su futuro Hijo va a ocupar el trono de David y reinará sobre la casa de Jacob (Lc 1,32-33); la relación espacial con Jerusalén es perfectamente obvia.

Qué duda cabe que el orden de las tentaciones en Lc 4,1-13 se debe al interés lucano por la ciudad de Jerusalén. La sucesión —probablemente original— de las escenas: desierto, alero del templo, montaña, sufre en la «redacción» lucana una ligera alteración, que hace culminar todo el proceso narrativo en Jerusalén: desierto, montaña, alero del templo (cf. nuestra «exégesis» de Lc 4,5, en el tomo II del comentario). De esta manera, el clímax de la confrontación entre Satanás y Jesús sucede precisamente en la ciudad en la que va a cumplirse el desenlace fatal del Justo y en una escena tremendamente simbólica en la que Jesús se encuentra sobre el alero de la casa de su Padre. Otro elemento que subraya el carácter geográfico del episodio es la primera frase del sumario que Lucas pone a continuación: Jesús vuelve inmediatamente a Galilea (Lc 4,14); del lugar de enfrentamiento y tentación, al campo del ministerio activo, que le va a deparar nuevos enfrentamientos y nuevas oposiciones.

Después del comienzo de su misión propiamente dicha, el área de actividad de Jesús está siempre perfectamente delimitada: Galilea (Lc 4,14-9,50), Samaría (Lc 9,51-17,11), Judea y Jerusalén (Lc 17,11-21,38). Algunos comentaristas (E. Lohmeyer, C. C. McCown) han postulado una misión de Jesús por tierras de Samaría; una propuesta, a mi modo de ver, altamente discutible. La distribución geográfica del ministerio de Jesús en tres secciones quedaría mejor si se organiza de la manera siguiente: ministerio en Galilea (Lc 4,14-9,50); viaje a Jerusalén, atravesando Samaría y Judea, pero sin entrar en Perea (Lc 9,51-19,27); ministerio en Jerusalén (Lc 19,28-21,38). Hay que notar que Lc 4,44 menciona Judea como campo de actividad de Jesús. Si se refiere concretamente a esa región de Palestina, como opuesta a Galilea, el problema salta a la vista (cf., en el comentario, las «notas» a este pasaje). Pero la denominación admite un sentido más genérico —«el país judío»— como en Lc 1,5; 7,17; 23,5. La fama de Jesús

se extiende por todas las regiones; sus hechos se divulgan «por todo el país judío y la comarca circundante» (Lc 7,17); la gente acude a oír su palabra «desde las aldeas de Galilea, de Judea y hasta de Jerusalén» (Lc 5,17); Jesús aparece rodeado de una «gran muchedumbre del pueblo, procedente de todo el país judío, de Jerusalén y de la costa de Tiro y Sidón» (Lc 6,17). Sin embargo, todo esto sucede —al menos presumiblemente— mientras Jesús todavía está en Galilea.

Una cosa es clara: Lucas tiene positivo interés en presentar a Jesús en movimiento desde Galilea a Jerusalén. Bastarán un par de referencias sintéticas. En Lc 23,5, la acusación contra Jesús reviste esa modalidad concreta: «Solivianta al pueblo con su enseñanza por todo el país judío; empezó en Galilea y ha llegado hasta aquí». Y en Hch 10,37, Pedro resume el ministerio de Jesús en estos trazos: «Vosotros sabéis muy bien el acontecimiento que ocupó a todo el país de los judíos, empezando por Galilea, después del bautismo predicado por Juan». La dimensión de movimiento aparece incluso en el discurso de despedida de Jesús: «El Hijo de hombre *se va (poreuetai)*, según lo establecido» (Lc 22,22). Las diversas citas colaboran para enfocar los desplazamientos de Jesús desde una óptica indiscutiblemente teológica.

Lucas sabe perfectamente que también en ciertas regiones situadas al norte de Galilea —concretamente en Fenicia (Hch 11, 19) o en Tiro y Sidón (Lc 6,17)— hay discípulos o seguidores de Jesús; pero tiene buen cuidado en omitir toda referencia a un explícito ministerio de Jesús en esas comarcas. La línea de actividad ministerial tiene dos polos: Galilea y Jerusalén; más bien, *desde* Galilea *hacia* Jerusalén. Por eso Lucas omite deliberadamente toda una sección de Marcos (Mc 6,45-8,26), lo que anteriormente hemos llamado «omisión mayor». Esto implica la eliminación de determinados pasajes del relato de Marcos; por ejemplo, la actividad de Jesús en Betsaida (Mc 6,45), el viaje a las regiones de Tiro y Sidón (Mc 7,24.31), el ministerio en Decápolis (Mc 7,31). Que se trata de omisiones deliberadas lo ha demostrado convincentemente V. Taylor, *Behind the Third Gospel: A Study of the Proto-Luke Hypothesis* (Oxford 1926) 91, y así lo acepta H. Conzelmann (*Theology*, pp. 52-55). Hay incluso algunos episodios tomados de Marcos en los que el tercer evangelista omite la localización geográfica. Es el caso de la solemne declaración de Pedro sobre el

carácter mesiánico de Jesús, que carece de localización precisa (Lc 9,18; cf. Mc 8,27, donde se menciona explícitamente «Cesarea de Filipo»). Y lo mismo sucede en Lc 9,43, que omite toda referencia a Galilea (Mc 9,30). Aun en el único episodio en que Jesús abandona fugazmente el campo de su actividad y llega a la región de los gerasenos, Lucas no puede menos de identificarla como un territorio «que está enfrente de Galilea» (Lc 8,26).

La perspectiva geográfica de Lucas cobra un relieve particular en la narración del viaje a Jerusalén (Lc 9,51-19,27). Da la impresión que Lucas se ha inspirado en la breve indicación de Mc 10,1: «De allí se marchó (Jesús) al territorio de Judea y Transjordania». Pero en vez de presentar a Jesús siguiendo esa ruta, el tercer evangelista expone su propia concepción. La subida desde Galilea hacia Jerusalén obedece, en Lucas, a una motivación teológica: «Cuando se iban cumpliendo los días señalados para su asunción, Jesús decidió irrevocablemente ponerse en camino hacia Jerusalén» (Lc 9, 51). En el comentario a este pasaje discutiremos detalladamente las cuestiones planteadas por esta introducción del viaje de Jesús a Jerusalén, precisamente en este momento de la narración evangélica. Baste notar aquí que la mayor parte de toda esta sección (Lc 9,51-18,14) es típicamente lucana; la composición se independiza totalmente de Marcos y consta de materiales provenientes de «Q» y de «L». Sólo la última parte de la narración del viaje (Lc 18,15-19,27) sigue con bastante exactitud el orden del segundo evangelio.

Se podría interpretar como la tercera versión sinóptica del viaje de Jesús a Jerusalén. Con todo, en tres ocasiones, Lucas hace mención explícita de la meta del movimiento ascendente: Jerusalén (Lc 9,51-53; 13,22; 17,11), sin duda para que la acumulación de detalles artificialmente introducidos en el relato, y que, por lo común, son totalmente ajenos al contexto de viaje, no distraigan la atención del lector del verdadero objetivo de la presentación: la ciudad de su consumación. El movimiento se inicia con un apunte del narrador: «Jesús decidió irrevocablemente ponerse en camino hacia Jerusalén» (Lc 9,51), con la plena determinación de afrontar allí su destino. La frase viene casi a renglón seguido después de la escena de la transfiguración, en la que Jesús habla con Moisés y Elías de su «éxodo» —es decir, de su «salida», con referencia a su muerte, resurrección y glorificación—, que había de cumplirse en Jerusalén (Lc 9,31). H. Conzelmann interpreta la narración del

viaje como «un movimiento progresivo hacia la pasión» (*Theology*, p. 63). La idea en sí es correcta; pero no hay por qué limitar ese camino únicamente a la pasión, ya que Lc 9,51 menciona expresamente la «ascensión» —o mejor, «asunción»— de Jesús. Por tanto, el «éxodo», la «salida», comprende todo el conjunto de acontecimientos que configuran el paso de Jesús al Padre, es decir, pasión, muerte, sepultura, resurrección y ascensión/exaltación.

El material propiamente lucano se concentra únicamente en la primera gran sección del relato de viaje (Lc 9,51-18,14); la segunda sección, notablemente más breve (Lc 18,15-19,27), se cierra con unas cuantas modificaciones, que alteran significativamente el relato original de Marcos. Se puede discutir si la narración propiamente tal termina en Lc 19,27 o comprende también las tres escenas siguientes: entrada triunfal en Jerusalén (Lc 19,28-40), lamento de Jesús sobre la ciudad (Lc 19,41-44) y purificación del templo (Lc 19,45-46). En cualquier caso, se trata de materiales o escenas de transición que se pueden considerar como punto culminante del viaje o como introducción de la parte siguiente, centrada en la actividad didáctica de Jesús precisamente en el templo de Jerusalén, que empieza en Lc 19,47. De todos modos, lo importante es la modificación introducida por Lucas en las respectivas escenas.

Al llegar a la ciudad en la que ha de cumplirse su destino, Jesús entra triunfalmente con la majestad de un rey, cabalgando ... sobre un borriquillo (Lc 19,35-36). A medida que se va acercando a la puerta de la capital, la gente estalla en ovaciones: «*¡Bendito* el rey, *el que viene en nombre del Señor!* ¡Paz en el cielo y gloria en las alturas!» (Lc 19,38; el subrayado indica la alusión a Sal 118,26). Lucas es el único de los sinópticos que presenta a Jesús, en este momento, aclamado como «rey». La adición de este título implica una interpretación nueva del salmo citado (cf. nuestra «exégesis» del pasaje en el tomo IV). *Ho erchomenos* (= «el que viene»), es decir, el peregrino que llega finalmente al templo, asume un significado totalmente nuevo, con una connotación implícita y una referencia a «el que ha de venir», como ya se dijo anteriormente en la misma narración evangélica (cf. Lc 7,19), y que ahora queda explícitamente identificado como «rey». La inserción lucana de este título no sólo caracteriza la entrada de Jesús como una majestuosa procesión regia, sino que entraña una alusión a las palabras con las

que Gabriel anuncia a María que su Hijo está llamado a ocupar el trono de David (Lc 1,32). La presencia del «rey» justifica además la subsiguiente actuación de Jesús.

Al entrar en la ciudad, sede del trono de David, Jesús se dirige inmediatamente al templo, no para «dar un vistazo todo alrededor» —como se dice en Mc 11,11—, sino para purificar el santuario. Resuenan las palabras de la Escritura: «De pronto entrará en el santuario el Señor que buscáis» (Mal 3,1; texto que ha dado pie a toda la especulación sobre *ho erchomenos)*. En un ejercicio de su autoridad *(exousia:* Lc 20,2), Jesús, el rey, el que ha de venir, purifica y santifica la casa de su Padre. El episodio, clímax de la narración del viaje, concentra una serie de temas teológicos de Lucas y pone de manifiesto, una vez más, que la perspectiva geográfica está imbuida de profundo sentido teológico.

La centralidad de Jerusalén cobra relieve en Lc 24 con su narración de las apariciones del Resucitado, cuyo ámbito se limita únicamente a la ciudad o a sus cercanías. El Evangelio según Lucas omite las apariciones en Galilea, a pesar de que en Lc 24,6b aflora una mención fugaz de ese territorio cuando los mensajeros del Resucitado recuerdan a las mujeres lo que Jesús había dicho a sus discípulos «estando aún en Galilea». La verdadera función de Jerusalén consiste en unir geográficamente la narración evangélica con el libro de los Hechos: «En su nombre se predicará el arrepentimiento y el perdón de los pecados a todos los pueblos, comenzando por Jerusalén» (Lc 24,47). La última expresión: *arxamenoi apo Ierousalēm* es un eco de la frase *arxamenos apo tēs Galilaias heōs hōde* (= «empezó en Galilea y ha llegado hasta aquí»: Lc 23,5). Además, los términos de la misión confiada a los discípulos en Lc 24,47 están en estrecho paralelismo con el programa trazado en Hch 1,8, que también presenta a Jerusalén como el punto de partida de la difusión del mensaje de Jesús «hasta los últimos confines de la tierra».

Esta posición central de Jerusalén en los dos volúmenes de la obra lucana desempeña una función importante, por su relación con «los acontecimientos que se han cumplido entre nosotros» (Lc 1,1). Estos acontecimientos no se limitan a «lo que Jesús empezó a hacer y a enseñar» (Hch 1,1), sino que incluyen también la expansión de la palabra de Dios desde Jerusalén, cuna de la Iglesia madre, por toda Judea y Samaría (Hch 8,1.5.26), llegando hasta

Cesarea del Mar (Hch 8,40), a Galilea (Hch 9,31), a Damasco (Hch 9,2), a Fenicia, Chipre, Antioquía de Siria (Hch 11,19), hasta alcanzar las provincias romanas de Cilicia, Galacia, Asia, Macedonia y Acaya y finalmente la capital del Imperio, la ciudad de Roma, «los confines de la tierra» (Hch 1,8; 23,11c; 28,14; cf. SalSl 8,15).

En esa concepción de Jerusalén como ciudad en la que ha de cumplirse el destino del Mesías, y como centro de irradiación de la palabra salvífica de Dios en todas las direcciones del mundo contemporáneo, resuenan indudablemente ciertas concepciones del Antiguo Testamento. Qué duda cabe que Lc 2,32 y Hch 13,47 son eco de Is 49,6: «Te hago luz de las naciones para que mi salvación alcance hasta el confín de la tierra», o de Is 2,3 y Miq 4,2: «De Sión saldrá la ley; de Jerusalén, la palabra del Señor». La palabra, que tuvo su «comienzo» con la «proclamación en Galilea» (*arxamenos apo tēs Galilaias:* Hch 10,37), tiene que irradiar desde Jerusalén. A pesar de que Lucas no utilice jamás la expresión «ombligo del mundo» (Ez 38,12; cf. 5,5; Jub 8,19), la función que Jerusalén desempeña a lo largo de toda su obra corresponde perfectamente a esta concepción.

Hay otros elementos de esta perspectiva geográfica del Evangelio según Lucas y del libro de los Hechos que conviene reseñar.

a) En primer término, el uso dignificativo del verbo *poreuesthai* (= «ir», «ponerse en camino», «caminar»). Es un verbo muy frecuente en el vocabulario de Lucas; pero hay casos en los que su aplicación a Jesús entraña un significado muy peculiar. Por ejemplo, en Lc 4,30 el episodio de Nazaret concluye con una presentación de Jesús que «se abre paso por entre sus conciudadanos y se va alejando» (*eporeueto*). El contexto es claramente de confrontación y hostilidad; pero las implicaciones de la frase suponen que, a pesar de esa oposición, el destino y la actividad de Jesús tienen que llegar a su cumplimiento. Otros casos notables de la utilización de ese verbo aparecen en el relato del viaje a Jerusalén (Lc 9,51.52.53.56.57; 10,38; 13,33; 17,11; 19,12), aunque también se emplea fuera de esa dilatada sección narrativa. Ya hemos aludido antes a la presencia del verbo *poreuesthai* en el discurso de despedida: «El Hijo de hombre se va según lo establecido» (Lc 22,22).

b) Lucas describe la actividad de Jesús como un «camino» o como una «carrera». Esta idea proviene probablemente de los estratos prelucanos de la tradición, que veían en Is 40,3 una descripción de la personalidad del Bautista, como «una voz que grita en el desierto: Preparadle el camino al Señor, allanad sus senderos» (cf. Mc 1,3; Lc 3,4; 7,27). Prescindiendo del sentido específico que la palabra *hodos* (= «camino») hubiera podido tener en la predicación de Juan, Lucas la emplea para designar específicamente la misión salvífica de Jesús. En el relato del viaje a Jerusalén, la palabra sale en Lc 9,57; 17,11, y en otros contextos, en Lc 19,36; 20,21; 24,32. Es posible que en Lc 1,79; 20,21; 24,32 tenga un pleno significado metafórico. El término «camino» no es una mera descripción de su viaje a Jerusalén ni de su progresivo acercamiento a la pasión. Es algo más y, por supuesto, mucho más importante. La realidad comienza con un *eisodos* (= «entrada»; compuesto de la preposición *eis* = «hacia», «adentro», y del sustantivo *hodos* = «camino»), que tiene lugar una vez que la «carrera» *(dromos)* de Juan ha llegado a su fin, y que termina con un *exodos* (= «salida»; compuesto de la preposición *ex [ek]* = «desde», «hacia fuera», y del sustantivo *hodos* = «camino»), del que Jesús habla con Moisés y Elías en la escena de la transfiguración.

El discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia recoge todos estos datos: «Según lo prometido, Dios sacó de su descendencia (es decir, de David) un Salvador para Israel, Jesús. Antes de que llegara (literalmente, antes de su 'entrada': *eisodos),* Juan predicó a todo Israel un bautismo para que se arrepintieran, y cuando estaba para acabar su vida (literalmente, su 'carrera': *dromos),* decía: '¿Qué pensáis que soy yo? Yo no soy ése. Mirad, detrás de mí viene uno a quien no merezco desatar las sandalias'» (Hch 13,23-25). De esta manera, la perspectiva geográfica de Lucas colabora, por medio de numerosos detalles, a integrar las figuras de Juan y de Jesús en el plan salvífico del Padre. (En el apartado 8 de este mismo esbozo de teología lucana presentaremos otros aspectos del término *hodos,* esta vez con referencia al seguimiento de Cristo por parte del cristiano, según la interpretación de Lucas.)

c) Es muy significativa la relación que establece Lucas entre el «camino» de Jesús y su «asunción» (Lc 9,51) o su «ascensión» (Hch 1,2.11.22). De hecho, como ya advertíamos anteriormente,

el «éxodo» de Jesús, su «salida», no se puede entender plenamente sin tener en cuenta el punto de llegada, su ascensión y exaltación. En la perspectiva de Lucas, el plan salvífico del Padre ha asignado un tiempo concreto para que este fenómeno se haga realidad. La frase introductoria del viaje expresa este aspecto por medio de alusiones: «Cuando iba llegando el tiempo (es decir: al cumplirse los días) de su asunción, Jesús decidió irrevocablemente ponerse en camino hacia Jerusalén» (Lc 9,51). Así se explica el desenlace del episodio de Nazaret; los compatriotas de Jesús son incapaces de poner en práctica su propósito de despeñarle y acabar con él (Lc 4,30). Este aspecto temporal coloca el acontecimiento de la ascensión de Jesús en una perspectiva histórica; pero no por eso deja de tener un significado indiscutiblemente espacial y hasta geográfico. Así es como lo consideramos aquí; como la meta del camino ministerial de Jesús, como una etapa que el Mesías tiene que recorrer para entrar en su gloria: «¿No tenía el Mesías que padecer todo eso para entrar en su gloria?» (Lc 24,26).

Todavía se podrían examinar otras facetas de la concepción geográfica de Lucas. Vamos a apuntar someramente algunos de esos aspectos.

H. Conzelmann *(Theology,* pp. 18-27) ha aprovechado ciertos detalles geográficos de la narración lucana para probar la discontinuidad entre la predicación de Juan Bautista y el ministerio de Jesús. Su tesis es que la localización geográfica de la actividad de ambos personajes aparece claramente delimitada en el Evangelio según Lucas. El escenario de la predicación itinerante de Juan abarca, en primer lugar, el desierto y ulteriormente la región en torno al Jordán; al mismo tiempo se excluye toda actividad en Galilea, Judea o Jerusalén. Por otra parte, Juan no predica el reino; lo cual supone una nueva diferencia entre el ministerio del Bautista y el de Jesús, incluso desde el aspecto geográfico. Es más, en el Evangelio según Lucas, el encarcelamiento de Juan se produce incluso antes del bautismo de Jesús; de modo que no sabemos exactamente quién le bautizó (cf. Lc 3,19-22). En consecuencia, Lucas omite deliberadamente toda clase de encuentro entre Juan y Jesús. La razón de este comportamiento de Lucas podría deberse a su concepción de la figura de Juan. En la tradición prelucana, el Bautista apunta hacia una nueva era, por su carácter de precursor de

Jesús y por su condición de Elías reaparecido; pero en el Evangelio según Lucas, la personalidad de Juan no desempeña ninguna de esas funciones. En la concepción lucana, las figuras de la economía antigua no entran nunca en contacto directo con los acontecimientos escatológicos. Por tanto, Juan Bautista pertenece al pasado; es el más grande de los profetas, pero es una figura del período de Israel. En cambio, la entrada en escena de Jesús, con una diversa localización geográfica, señala el comienzo de una nueva era en el movimiento dinámico de la salvación. De este modo, según Conzelmann, Lucas aprovecha una serie de detalles geográficos para separar los respectivos campos de actividad de Juan Bautista y de Jesús, y así pone de relieve dos períodos de la historia de salvación.

A mi juicio, Conzelmann no ha entendido correctamente la relación que Lucas establece entre Juan Bautista y Jesús. Ya trataremos esta cuestión en el apartado siguiente, con referencia a la perspectiva histórica de Lucas; de momento, sólo vamos a hacer un par de observaciones sobre el aspecto geográfico del problema.

a) Conzelmann ha exagerado la distinción entre demarcaciones geográficas, al considerar la comarca del Jordán como «territorio de la era antigua» *(Theology,* p. 20). Caracterizar un área *geográfica* en términos de distinción *temporal* no parece adecuado. Su tesis global sobre los períodos de la historia de salvación se deja sentir sobre su interpretación de la geografía.

b) En la narración lucana, Jesús entra, de hecho, en terrenos de Juan; por ejemplo, en los episodios que se desarrollan en Jericó. En las cercanías de la ciudad (Lc 18,35), devuelve la vista a un ciego; un episodio derivado de «Mc». Pero es que, en el episodio siguiente —y se trata de un pasaje propio de Lucas— Jesús entra en Jericó y, al atravesar la ciudad, es cuando se encuentra con Zaqueo (Lc 19,1-10). Si Lucas presenta como circunscripción del Bautista «toda la comarca del Jordán» (Lc 3,3), habrá que incluir dentro de esos límites la ciudad de Jericó. Ciertamente, Conzelmann ha visto la dificultad y trata de eludirla pretextando que Lucas podría no estar bien informado sobre la localización geográfica de Jericó en la comarca del río Jordán, ya que los LXX no podían proporcionarle ningún dato al respecto *(Theology,* p. 19). Tal vez sea así. Pero da la impresión que Conzelmann postula de-

masiadas cosas. Sin duda, se puede encontrar una razón mejor para explicar la entrada de Jesús en territorio del Bautista: simplemente el hecho de que, para entonces, Juan ya había sido decapitado. El propio evangelista pone esta confesión en labios de Herodes, en Lc 9,9.

c) Como observa W. Wink (*John the Baptist in the Gospel Tradition* [Cambridge 1968] 49), también el «desierto» es tan territorio del Bautista como la comarca del río Jordán (cf. Lc 1,80; 3,2.4; 7,24), y, sin embargo, Jesús pasa buenos períodos en el desierto (Lc 4,2; 5,16).

d) En opinión de W. C. Robinson Jr., la distinción genérica entre demarcaciones propias de Juan o de Jesús pertenece a la tradición prelucana. Es perfectamente concebible que Lucas haya podido omitir un pasaje como Mc 10,1, que habla de una retirada de Jesús a territorio de Judea y Transjordania; pero la omisión de ese versículo de Marcos se debe a que Lucas ha omitido toda esa sección del segundo evangelio (Mc 9,42-10,12). Cf. *Der Weg des Herrn. Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas-Evangelium: Ein Gespräch mit Hans Conzelmann* (Hamburgo 1964) 10-16.

En resumen, es muy difícil descubrir en la presentación lucana del Bautista algún aspecto geográficamente relevante fuera del hecho global de la diversidad de campos de acción; una diversidad que, por otra parte, ya estaba presente en la tradición prelucana. Juan desarrolla su actividad en el desierto y en la comarca del río Jordán; Jesús, en cambio, lleva adelante su ministerio en Galilea, en Samaría y en Judea/Jerusalén. Lucas omite deliberadamente toda mención de Perea y de las regiones del norte, a pesar de que tenía conocimiento de la actividad desplegada por Jesús en esos territorios; de hecho, las fuentes prelucanas contenían esa información.

Para concluir, habrá que hacer una breve referencia a otro aspecto de la perspectiva geográfica de Lucas. Se trata, una vez más, del viaje de Jesús a Jerusalén. Pero como explicaremos ampliamente en el comentario a toda esta sección, el relato lucano del gran viaje de Jesús por toda la geografía de Palestina ofrece una nueva dimensión teológica. En esta sección central del Evangelio según Lucas, Jesús entrena e instruye a sus discípulos galileos para

que puedan dar testimonio del Maestro y difundir ulteriormente su doctrina. Esta enseñanza, transmitida fundamentalmente por medio de exhortaciones, consejos, máximas, exigencias, etc., constituirá una base sólida para las «garantías», la *asphaleia,* que Lucas ofrece a Teófilo sobre la perfecta identidad y continuidad entre la enseñanza de la Iglesia contemporánea del autor y la enseñanza del propio Jesús (cf. Lc 8,1-2; 9,51-52; Hch 1,3-8.21-22; 10,41). El artículo de W. C. Robinson Jr. *The Theological Context for Interpreting Luke's Travel Narrative (Lk 9,51ff):* JBL 79 (1960) 20-31, espec. pp. 27-28.30, es una magnífica exposición de este aspecto de la perspectiva geográfica de Lucas.

4. *Perspectiva histórica de Lucas*

Un esbozo de teología lucana no puede prescindir del interés que pone el autor en determinar las coordenadas históricas de sus escritos. En realidad, para una visión teológica de la obra de Lucas este aspecto es mucho más importante que la perspectiva geográfica expuesta en el apartado anterior, porque aquí es donde se pone de manifiesto que Lucas realmente transpone el kerigma cristiano a una nueva tonalidad.

Para empezar habrá que dejar bien claro que no es lo mismo historicidad del relato lucano que perspectiva histórica de la obra. Ya hemos examinado el primer aspecto en el capítulo inicial de esta introducción, al discutir algunas «tesis» de la investigación moderna sobre «el valor histórico de los escritos de Lucas» (cf. pp. 38-44). Lo que acapara nuestra atención en estos momentos es anclar en el tiempo, es decir, en la historia humana, la figura de Jesús y la continuidad de su actuación. Pero la cuestión de la historicidad plantea otra pregunta relacionada con esa misma temática. Se podría formular en los siguientes términos: el primitivo kerigma cristiano, ¿suponía necesariamente la recitación de hechos históricos? El recuerdo de la historia, ¿era un elemento constitutivo del kerigma? Los términos en que se expresan ciertos investigadores revelan una postura negativa con respecto al interés histórico de los enunciados kerigmáticos. La formulación paulina del kerigma —o incluso la que aparece en los discursos llamados kerigmáticos del libro de los Hechos— es diferente de la que encontramos en Mar-

cos o en «Q». Pablo carga el acento sobre la proclamación, mientras que estos últimos transmiten el mensaje en una forma narrativa que, de por sí, reivindica un carácter histórico. N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Nueva York 1967) 15, niega rotundamente que «el recuerdo de hechos históricos» constituyera una de las finalidades de la forma que tomó la tradición evangélica en la primitiva comunidad. Y, hasta cierto punto, tiene razón; en el sentido de que nunca se pretendió reproducir escrupulosamente las *ipsissima verba Iesu.* El recuerdo de los acontecimientos históricos no era el objetivo prioritario de la proclamación kerigmática; pero, por otra parte, desnudar completamente al kerigma de su carácter de evocación histórica supondría cortar todos sus vínculos con la realidad del Jesús histórico. El recuerdo y la enunciación de acontecimientos realmente enraizados en la historia fue, sin género de duda, un elemento constitutivo del kerigma en su formulación evangélica; por eso todavía es posible detectar en el Evangelio según Lucas y en el libro de los Hechos ciertos elementos incuestionablemente kerigmáticos.

EL ACONTECIMIENTO CRISTO COMO FENOMENO HISTORICO

El dato más significativo en torno a esta temática es la declaración de Pablo en su discurso de defensa ante el rey Agripa, hacia el final del libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch 26,26). Después de un breve recorrido por los acontecimientos fundamentales de su biografía y de su conversión, Pablo afirma categóricamente: «El rey entiende de estas cuestiones; por eso ante él hablo francamente. Estoy seguro de que no ignora nada de esto, pues no ha sucedido en un rincón». Con este enfoque de los acontecimientos contrastan sorprendentemente las narraciones de Marcos, Juan e incluso de Mateo; aunque este último hace una fugaz referencia a Herodes el Grande en Mt 2,1. Todo lo que cuentan estos evangelistas aparece tan absolutamente desvinculado del curso de la historia contemporánea, que bien pudiera considerarse como «sucedido en un rincón». La misma tonalidad de esa declaración de Pablo resuena en la actitud de sorpresa que muestra Cleofás ante la pregunta del desconocido peregrino, en Lc 24,18: «¿Eres tú el único de paso en Jerusalén que no se ha enterado de lo ocurrido

estos días en la ciudad?». Lucas es el único evangelista que pone de relieve el alcance histórico del acontecimiento Cristo y de su proclamación kerigmática, el único que establece una relación explícita entre estos sucesos y determinadas personas, fechas, instituciones, fenómenos y épocas de la historia política del mundo contemporáneo.

a) *Diēgēsis («relato», «narración»)*

La primera indicación de la perspectiva histórica de Lucas se encuentra en esa especie de título de toda la obra con el que se abre el prólogo a su composición evangélica (Lc 1,1). Marcos inicia su presentación con esta frase: «Comienzo de la buena noticia de Jesucristo» (Mc 1,1). La palabra *euangelion* (= «buena noticia») funciona como título del libro y reaparecerá seis veces a lo largo del desarrollo (Mc 1,14.15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9, y una vez más en el apéndice deuterocanónico: 16,15). El empleo de esta palabra en Marcos no se debe interpretar como la creación o denominación originaria de un nuevo género literario —el género «evangelio»—, como se ha venido diciendo desde el siglo II d. C., hasta el punto de que esa clasificación nos suena ya de manera casi automática (cf. Justino Mártir, *Apol.,* 1.66; *Dialogus cum Tryphone Iudaeo,* 10.2). Para Marcos, *euangelion* significa exactamente lo que dice su etimología, es decir, «buena noticia». Se trata de una expresión sintética del mensaje encerrado en la historia que va a contar.

En cuanto a la utilización por parte del propio Jesús del término *euangelion* o de su equivalente arameo, sólo se puede decir que se trata de una cuestión abierta (cf. TWNT 2, 727-728). La presencia de esta terminología en la tradición evangélica parece que hay que atribuirla a Marcos, ya que no aparece en Juan ni en Lucas, y en Mateo sólo cuatro veces. Mateo la ha introducido por su cuenta en dos sumarios derivados de Marcos (cf. Mt 24,14; 26, 13); en esta última cita (Mt 26,13) habla Mateo de «esta» buena noticia, es decir, el evangelio del reino. El influjo de Marcos sobre Mateo es evidente. De hecho, el primer evangelista nunca emplea esa expresión con absoluta y total independencia del segundo. Lucas también terminará por usar esa terminología; pero sólo dos veces, y únicamente en los Hechos de los Apóstoles.

Tal vez se pudiera establecer una relación entre el uso del término *euangelion* en Marcos y la presencia, más bien abundante, de esa misma palabra en la literatura paulina. Ésta es, al menos, la tesis de W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (Gotinga 1956, ^{2}1959). Cf. también E. Molland, *Die paulinische Euangelion. Das Wort und die Sache* (Oslo 1934); R. J. Dillon, *Mark and the New Meaning of «Gospel»:* DunRev 7 (1967) 131-161. Marxsen llega incluso a describir el «evangelio» en Marcos como la forma de comunicar al hombre la propia realidad y presencia de Jesús. Para demostrarlo, apela principalmente a Mc 8,35, donde Jesús dice: «El que pierda su vida *por mí y por la buena noticia,* la salvará»; cf. Mc 10,29; 13,9-10. Contra esta identificación entre Jesús y el evangelio, véase la contribución de G. Strecker, *Literarkritische Überlegungen zum «euangelion»-Begriff in Markusevangelium,* en *Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament.* Hom. a Oscar Cullmann en su setenta cumpleaños (eds. H. Baltensweiler/B. Reicke, Zurich-Tubinga 1972) 91-104.

Si nos preguntáramos por qué Lucas, en su narración evangélica, evita el uso del término *euangelion,* tal vez tuviéramos que responder que eso se debe probablemente a una reacción contra Marcos. Pero también hay que notar que el propio Lucas introduce esa terminología en el libro de los Hechos: una vez en labios de Pedro (Hch 15,7) y otra en el discurso de despedida de Pablo (Hch 20,24). Al preferir el término *diēgēsis* y ponerlo prácticamente como título de su obra, Lucas define toda su composición como auténtico «relato» y lo describe con la terminología normalmente usada por los literatos y los historiadores helenistas. La frecuencia con que usan esa palabra los escritores griegos, tanto del período clásico como de la época helenística, y especialmente los historiadores de profesión, los historiógrafos e incluso los teóricos de historiografía, no permite dudar de la intención de Lucas al proponer su relato del acontecimiento Cristo. M. Hadas, en el prefacio a su edición crítica de la Carta de Aristeas, que también lleva el título de *diēgēsis,* cita una frase de Teón en la que el famoso retórico del siglo II a. C. define qué es un relato: *logos ekthetikos pragmatōn gegonotōn ē hōs gegonotōn* (= «una exposición de hechos ocurridos o como si hubieran ocurrido»); también cita Hadas

la definición de Cicerón, que prácticamente no hace más que traducir al latín la frase del retórico griego: *narratio est rerum gestarum aut ut gestarum expositio (De inv.,* 1, 19.27). Cf. *Aristeas to Philocrates* (ed. M. Hadas, Nueva York 1951) 57. Para una mayor información sobre el uso del término *diēgēsis* en el griego antiguo, véanse, en nuestro comentario, tomo II, las «notas» a Lc 1,1.

Pero la cuestión sigue en pie: ¿por qué ese empeño de Lucas en evitar la palabra *euangelion?* No lo sabemos, no lo sabremos nunca. Podemos —eso sí— hacer conjeturas. Por ejemplo, que Lucas conocía muy bien el uso de *euangelion* en el culto que se tributaba al emperador en las regiones del Mediterráneo oriental, y por eso prefirió evitar esa terminología en su narración de la actividad de Jesús. El término aparece en la tan citada «inscripción de Priene» con referencia a Augusto (cf. nuestra «exégesis» de Lc 2,1 en el tomo II; cf. también TWNT 2, 724). En esta inscripción, *euangelion* significa la salvación y la prosperidad que el emperador proporciona a sus súbditos y al mundo entero. Pues bien, el hecho es que el evangelista Lucas no utiliza *euangelion,* sino *diēgēsis;* es más, al colocar este último término prácticamente como título de toda su obra, Lucas no sólo da a su relato una dimensión literaria, sino que, al mismo tiempo, suscita la atención del lector para que pueda captar las implicaciones históricas de la narración.

Podría dar la impresión que estamos apurando demasiado un fenómeno tan simple como la omisión de la palabra *euangelion* en la recensión evangélica de Lucas; después de todo, Lucas, de hecho, utiliza el verbo *euangelizesthai,* y con bastante frecuencia (cf. pp. 246s). Ya hemos expuesto anteriormente el sentido de este verbo lucano, que fundamentalmente significa «predicar», «anunciar», «proclamar», a secas, más bien que «anunciar la buena noticia».

Al titular su obra como *diēgēsis,* y precisamente en un prólogo de tan magistral factura literaria, Lucas relaciona su propia composición con los escritos de otros historiadores. A este propósito no estaría mal leer unas cuantas páginas de la obra de Luciano: *Quomodo Historia conscribenda sit,* pp. 54-55, donde el autor habla explícitamente de los prólogos de Heródoto y de Tucídides. Ya hemos comentado al principio de esta introducción (pp. 40ss) las cuatro características que Lucas se propone dar a su obra y

cómo hay que entenderlas desde el punto de vista práctico. Pero en lo que hay que insistir es en el verdadero interés histórico que estos cuatro elementos confieren a la *diēgēsis* lucana.

b) *Coordenadas históricas del acontecimiento Cristo*

Hace ya unos cuantos años, R. Bultmann señaló que Lucas concibe el cristianismo como «un fenómeno de la historia universal» *(Theology* II, 116); consecuentemente, trató de explicar cómo fue cobrando forma en cada uno de los evangelios sinópticos la tradición sobre la personalidad de Jesús. Las actuaciones y la palabra del Maestro quedaron fijadas no precisamente como las del Señor de la Iglesia, ya glorificado y exaltado a la derecha del Padre, sino como hechos de una persona histórica reseñados en forma de narración. (Ya he aludido anteriormente a este fenómeno, al tratar de la configuración del kerigma en los relatos evangélicos, como contrapuesta a su formulación en los escritos de Pablo). Ahora bien, según Bultmann, ni Mateo ni Marcos escribieron sus respectivas composiciones evangélicas movidos por un interés histórico, como es el caso de Lucas. En el Evangelio según Marcos, la tradición sobre la actividad de Jesús aún está subordinada al kerigma y conserva su carácter fundamental de interpelación, mientras que Mateo describe la personalidad de Jesús como la figura en la que toda la historia de salvación llega a su cumplimiento. La narración del primer evangelista pone de manifiesto que la salvación escatológica ha adquirido una dimensión histórica; sin embargo, la figura de Jesús no aparece como un personaje de la historia universal, sino más bien como la conclusión de esa historia *(op. cit.,* pp. 124-126).

A pesar de todo, habrá que preguntarse si hay evidencia de que, en la presentación lucana, aun cuando la persona de Jesús adquiera dimensiones de una figura de la historia universal, la significación escatológica del personaje queda totalmente eliminada o al menos notablemente disminuida. El relato de Lucas, ¿es realmente menos incisivo y menos escatológico que el de Mateo, por el mero hecho de que presenta a Jesús como el Señor resucitado y glorificado, en cuyo nombre habrá de predicarse a todos los pueblos el arrepentimiento y el perdón de los pecados (Lc 24,47), como el Maestro, cuyo mensaje tiene que difundirse por medio del

testimonio apostólico hasta los últimos confines de la tierra (Hch 1,8), como el único nombre en el que podemos tener la salvación (Hch 4,12), como el que ha de venir de la misma manera que desapareció de entre nosotros (Hch 1,11)?

Como tendremos ocasión de mostrar, la perspectiva histórica de Lucas ha dejado su huella en el impacto escatológico del primitivo kerigma, pero no se puede negar que esa dimensión escatológica está prácticamente tan presente en los escritos lucanos como en las narraciones evangélicas de Marcos o de Mateo. Lucas tiene una conciencia perfectamente clara de que, en el nacimiento, ministerio público, muerte y resurrección de Jesús ha amanecido una nueva era de la historia humana. Ciertamente, Lucas no lo explica de la misma manera que Mateo —por ejemplo, a base de citas de la Escritura—, pero una y otra vez insiste en la idea de cumplimiento. Las alusiones de Lucas a esta idea suponen un interés por el nacimiento de esa nueva era perfectamente comparable, si no superior, al que manifiestan las frecuentes citas de Mateo.

En su comparación de Lucas con Marcos, Bultmann subraya también que el tercer evangelista no da tanta importancia como el segundo a la idea de cumplimiento. Piensa él que Marcos pone un énfasis particular en los milagros y en los dos acontecimientos del bautismo y de la transfiguración de Jesús, en los que, a su juicio, se expresa el carácter indiscutiblemente kerigmático de la narración. La vida de Jesús no es tanto un fenómeno de la historia universal cuanto una manifestación extraordinaria de lo divino, arropado en la contingencia del acontecer caduco. Pero, aun en el caso en que la descripción lucana conciba la vida de Jesús como un episodio de la historia universal, ¿se puede decir que ha eliminado radicalmente el aspecto maravilloso de la manifestación de lo divino? En absoluto. Lucas conserva infinidad de rasgos de este tipo; hasta demasiados, como se atreverían a decir algunos. Estos dos aspectos no son incompatibles; en Lucas coexisten en perfecta armonía la dimensión kerigmática y la perspectiva histórica.

De esto último es de lo que vamos a hablar ahora con cierto detenimiento. La narración lucana de la actividad de Jesús entra en relación con la historia universal por tres canales: por sus sincronismos con la historia del Imperio romano, por sus vinculaciones con la historia de Palestina y por su apertura a la historia del cristianismo.

1) Sincronismos con la historia del Imperio romano.

Tanto en el Evangelio según Lucas como en el libro de los Hechos encontramos una serie de referencias en las que el ritmo de la composición lucana se sincroniza con el pulso histórico del mundo grecorromano. El nacimiento de Jesús coincide con un decreto del emperador Augusto, en el que se ordenaba hacer un censo del mundo (romano) entero (Lc 2,1). Se trata de un censo que había de llevarse a cabo en la provincia de Siria, durante el mandato senatorial del gobernador P. Sulpicio Quirino (Lc 2,2). En el tomo II, al comentar ese pasaje, examinaremos los problemas de datación que plantea esta referencia histórica. Aunque los datos extrabíblicos dejan entrever ciertas fisuras en la información lucana, la intención del autor no puede ser más evidente: el nacimiento del fundador del cristianismo sucede en un determinado momento histórico de la Roma imperial, con lo que se encuadra dentro de la historia romana. Desde el punto de vista teológico de Lucas, era muy importante que Jesús naciera en tiempos de Augusto, cuando el mundo entero gozaba de la *pax Augusta.* Por otra parte, la paz y la seguridad que reinaban en los dominios del emperador Augusto había de suponer un punto de fricción con una de las consecuencias del acontecimiento Cristo; pero de eso ya hablaremos más adelante.

Otro de los sincronismos es el que abre el período de preparación del ministerio público de Jesús (Lc 3,1). La palabra de Dios viene sobre Juan Bautista en el desierto; esa venida inaugura su predicación del arrepentimiento y de la conversión. Lucas se complace en consignar las coordenadas históricas del acontecimiento: «el año quince del reinado del emperador Tiberio» —es decir, entre agosto y septiembre del año 28 de nuestra era—, y «siendo Poncio Pilato gobernador» de la provincia romana «de Judea», esto es, entre los años 26-36 d. C. Esta datación de los comienzos del ministerio de Juan, en relación con la historia romana, nos proporciona, por otra parte, la fecha de los inicios del ministerio público de Jesús, porque sabemos que su bautismo tuvo lugar antes de que el Bautista fuera decapitado.

En los Hechos de los Apóstoles encontramos nuevas referencias a la historia romana. En 11,28 se menciona la gran carestía que afligió a todas las regiones del Imperio durante el reinado de

Claudio (años 41-54). Una predicción del Espíritu Santo se encuadra en los azares históricos de un determinado período del Imperio. Claudio vuelve a aparecer más adelante (Hch 18,2), con motivo de la llegada a Corinto de Áquila y Priscila, «porque Claudio había decretado que todos los judíos tenían que marcharse de Roma». La fecha que se atribuye normalmente a este decreto de Claudio ronda por el año 49; así se deduce de una combinación de los datos aducidos por Suetonio en su *Claudii vita,* 25, y la información proporcionada por Orosio en su *Historiae adversum paganos,* 7.6. Cf. CSEL 5.541.

Otro indicio: cuenta Lucas que Pablo fue llevado, durante su estancia en Corinto, a los tribunales de la provincia romana de Acaya, «siendo procónsul Galión» (Hch 18,12). Una inscripción griega, encontrada en la localidad de Delfos el año 1905, y que menciona el nombre y el cargo de Galión, nos permite fijar con bastante probabilidad esta comparecencia de Pablo hacia el verano del año 52 (cf. CBiJ, *Vida de san Pablo,* n. 9).

El último dato nos da pie para calcular aproximadamente cuándo tuvieron lugar los últimos acontecimientos narrados en el libro de los Hechos. Lucas nos dice que Pablo se encontró con dos procuradores romanos, Porcio Festo y Antonio Félix. Esto debió de ser hacia el año 60, aunque no es fácil determinar con exactitud el año en el que Félix fue relevado de sus funciones y le sucedió Porcio Festo (cf. Hch 24,27). Ciertamente, la comparecencia de Pablo ante Festo es la que provoca la apelación del propio Pablo al emperador (Hch 25,11). Y así, finalmente, el Apóstol es enviado a Roma, bajo la custodia de Julio, capitán de la legión Augusta (Hch 27,1), y llega a la capital del Imperio, al corazón del mundo civilizado contemporáneo, donde pasa dos años predicando la palabra de Dios (Hch 28,16-31).

A base de estos sincronismos históricos, Lucas presenta el acontecimiento Cristo y su continuidad en la Iglesia naciente como un fenómeno enraizado en la historia romana del siglo I de nuestra era.

2) Vinculación con la historia de Palestina.

En el Evangelio según Mateo, el nacimiento de Jesús sucede en tiempos del rey Herodes el Grande (años 37-4 a. C.) (Mt 2,1); concretamente —como se indica en Mt 2,15.19— antes de que ese largo reinado llegara a su destrucción y posterior desmembramien-

to. Por su parte, el Evangelio según Lucas nos dice que el anuncio del nacimiento de Juan Bautista tuvo lugar «en tiempos de Herodes, rey del país judío» (Lc 1,5). Si se tiene en cuenta que el anuncio del nacimiento de Jesús se produce seis meses más tarde (Lc 1,36) y que Jesús nace en tiempos de Augusto, por las fechas del censo realizado bajo el mandato de Quirino (Lc 2,1-6), la datación de Lc 1,5, que hace referencia a Herodes el Grande, proporciona un sincronismo bastante lógico, a primera vista, pero que no deja de tener sus dificultades, como ya hemos indicado en otro lugar. En cualquier caso, y prescindiendo de la exactitud en el manejo de las fechas, lo que es evidente es que Lucas tiene una clara intención de relacionar el nacimiento de Juan y el de Jesús con un período determinado de la historia política de Palestina.

Hay otro dato interesante. Es cierto que todos los evangelistas describen la comparecencia de Jesús ante Poncio Pilato, procurador de Judea —por ejemplo, Mt 27,2, donde se da explícitamente a Pilato el título de *hēgemōn* = «gobernador»—, pero Lucas es el único que se fija en esa figura romana para determinar una fecha concreta, al establecer una relación entre la llamada de Juan Bautista en el desierto y el período en el que «Poncio Pilato era gobernador de Judea» (Lc 3,1), entre los años 26-36 d. C. En su relato de la pasión, Lucas no sólo hace comparecer a Jesús ante Pilato, sino que añade otro elemento que vincula esta comparecencia con la historia de Palestina. El gobernador Poncio Pilato envía a Jesús al tribunal de Herodes Antipas, virrey de Galilea (años 4 a. C.-39 d. C.); un detalle omitido por todos los demás evangelistas (cf. Lc 23,6-7). En este caso, el sincronismo histórico no queda reseñado explícitamente, pero las conexiones entre la pasión de Jesús y la historia palestinense no pueden ser más claras. Cf. Lc 13,1.

También coinciden todos los evangelistas en relacionar la pasión de Jesús con los sumos sacerdotes Anás y Caifás (cf. Mt 26,3; Jn 18,13.24; Lc 22,54, donde, igual que en su paralelo: Mc 14,53, no se menciona el nombre del sumo sacerdote). Pero otra vez Lucas vuelve a ser el único que toma el pontificado de esos dos personajes como punto de referencia histórico para datar, desde otra perspectiva, la llamada del precursor de Jesús: «bajo el sumo sacerdocio de Anás y Caifás» (Lc 3,2). Lucas menciona los dos nombres y una sola función, como si ambos ejercieran simultáneamente el

cargo; se crea así un problema histórico, que trataremos de solventar en el comentario a este pasaje. Anás fue sumo sacerdote desde el año 6 d. C. al 15 d. C., y Caifás desde el 18 hasta el 36. De hecho, Jn 11,49 identifica expresamente a Caifás como el que «era sumo sacerdote aquel año», es decir, el año en que murió Jesús. En cualquier caso, se ve claramente la intención de Lucas, al situar el ministerio de Juan y, consiguientemente, el de Jesús en un período de la historia de Palestina, en el que estos dos personajes tuvieron una notable relevancia en la escena pública. En Hch 4,6 vuelven a salir los dos, con ocasión de la comparecencia de Pedro y Juan ante el Consejo, del que forman parte no sólo Anás y Caifás, sino también «todos los que pertenecían a familias de sumos sacerdotes». Es curioso que Lucas atribuya aquí a Anás el título de «el sumo sacerdote» precisamente en un episodio posterior a Pentecostés.

Por razones obvias, el pasaje que fija con mayor precisión la fecha del ministerio de Jesús y lo relaciona del modo más completo con la historia de Palestina es esta especie de prólogo al período de preparación, que comienza con la llamada de Juan en el desierto. El conjunto de relaciones no se limita a la historia romana, representada por el gobernador Poncio Pilato, ni a la historia religiosa del judaísmo, con la mención del sumo sacerdocio de Anás y Caifás, sino que incluye la historia política de Palestina, con la presentación de Herodes Antipas, virrey de Galilea; Filipo, virrey de Iturea y Traconítide, y Lisanio, virrey de Abilene (Lc 3,1). A excepción de Galilea, primera región en la que Jesús desempeña su ministerio, las otras demarcaciones desaparecen del horizonte geográfico de la narración lucana; de modo que se puede pensar que su única función consiste en justificar y dar relieve al sincronismo histórico. En el comentario a Lc 3,1 daremos una explicación más detallada.

De todos modos, lo que sí parece quedar bien claro es que Lucas pretende vincular la figura de Jesús con las autoridades políticas del mundo palestinense contemporáneo. No hay que excluir que esta detallada mención inicial sirva, indirectamente, para preparar la confrontación del protagonista con algunas de esas personalidades en un estadio ulterior de la narración evangélica.

Los sincronismos de Lucas son suficientemente claros y bien explícitos; sólo que se limitan únicamente a los primeros compases

de su relato. Este hecho provoca de modo automático una pregunta: ¿por qué no sigue con este mismo recurso en las fases ulteriores del desarrollo narrativo? Pero, por otra parte, lo más probable es que Lucas añadiera estos sincronismos precisamente cuando escribía los relatos de la infancia y el mismo prólogo, es decir, en un estadio casi final de su composición. Esto es indudable que le exime de la acusación de haber historificado en demasía su presentación kerigmática. Realmente no se trata de un simple cronista. Su condición de predicador, de heraldo de la buena noticia, es suficientemente fuerte como para dar preferencia al anuncio y establecer la primacía de lo kerigmático sobre lo puramente histórico. En las secciones conclusivas de sus dos volúmenes, las indicaciones temporales quedan sólo apuntadas o insinuadas; exactamente igual que en las demás recensiones evangélicas. En realidad, lo único que aflora es un par de episodios sueltos: la comparecencia de Jesús ante Poncio Pilato y ante los sumos sacerdotes, en el relato evangélico y en las apologías de Pablo ante Félix, Festo y el rey Agripa, en el libro de los Hechos de los Apóstoles.

3) Apertura a la historia del cristianismo.

Lucas, y sólo Lucas, ha escrito una continuación del relato propiamente dicho de la actividad de Jesús. La segunda parte de su obra, el libro de los Hechos de los Apóstoles, no difiere sustancialmente, en cuanto a forma literaria, de la primera parte, es decir, de la narración evangélica. Pero lo menos que se puede decir de Hch es que se propone ofrecer una panorámica de la continuidad del acontecimiento Cristo. El libro muestra cómo la palabra de Dios crece y se propaga y cómo durante ese primer medio siglo de nuestra era va emergiendo, a lo largo del mundo mediterráneo oriental, un fenómeno que se caracteriza como Iglesia cristiana. Ésta es la gran contribución de Lucas; ha logrado relacionar de una manera absolutamente única la narración del acontecimiento Cristo con la emergencia de una nueva magnitud histórica, el acontecimiento Iglesia.

Ese interés de Lucas por establecer una relación de continuidad entre el acontecimiento Cristo y la Iglesia cristiana tiene, qué duda cabe, un sentido apologético. Es la cuestión del cristianismo como *religio licita,* en expresión de Tertuliano (*Apologeticum,* 21, 1; cf. CCLat 1.122); es decir, se trata de un culto legítimo, que tiene cabida en el mundo de la religiosidad romana. Acabamos de

hacer unas reflexiones sobre las referencias de la obra lucana a determinados períodos o figuras de la historia de Roma y del momento histórico de Palestina. Curiosamente, las referencias temporales se concentran en los primeros compases de la narración. Algunos de los sincronismos históricos se encuentran precisamente en los relatos de la infancia; otros vienen inmediatamente después. Una de las finalidades de esas narraciones de la infancia es mostrar la incorporación y la pertenencia de Jesús, ya desde su mismo nacimiento, al judaísmo palestinense. En un primer momento no acaba de verse con claridad la función de esas narraciones; pero a medida que el desarrollo va cobrando fuerza y el relato avanza —en especial en el libro de los Hechos— empezamos a comprender que, si Lucas ha concentrado en los comienzos de su obra toda esa insistencia en la inmersión de Jesús en la historia del pueblo judío, lo que de verdad pretendía era prefigurar, ya desde entonces, uno de los grandes temas de su obra. Aunque realmente no sea el principal objetivo de ese libro de los Hechos, como han llegado a pensar algunos investigadores, no cabe duda que el autor tiene un extraordinario interés en describir el fenómeno cristiano como una derivación lógica y una continuación histórica del judaísmo, especialmente en su vertiente farisea. Si la religión judía tiene, por derecho, un puesto en el mundo de la religiosidad romana, el cristianismo también tiene que tenerlo.

Naturalmente, este aspecto no aparece así de claro desde los mismos comienzos de la obra; pero poco a poco va tomando forma cada vez más precisa, hasta que emerge de modo decisivo. En primer lugar, en la triple declaración de Pilato, que proclama ante todo el pueblo judío la inocencia del acusado Jesús (Lc 23,4.14.22), y luego, indirectamente, en las repetidas declaraciones de la inocencia de Pablo, tanto por parte de las autoridades romanas como por parte del monarca judío, en la última parte del libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch 23,29; 25,25; 26,30-32; 28,21).

En el arco de la perspectiva histórica de Lucas, el kerigma cristiano tiene indudablemente un profundo sentido teológico y un relevante carácter apologético. Pero este enfoque no es más que un aspecto o una parte de una panorámica mucho más ambiciosa, que constituye la verdadera perspectiva de los escritos lucanos. Lucas se siente atraído e impulsado por una concepción global de

la historia de salvación. Todo lo que acabamos de señalar no son más que prolegómenos o, si se quiere, el telón de fondo de ese ambicioso proyecto. La historia del mundo contemporáneo, en la que Lucas enmarca el acontecimiento Cristo, sólo puede ser comprendida totalmente si se la contempla como subordinada a la gran actuación de Dios en la persona y en la actividad de Jesús, que ha aparecido entre nosotros, inmerso en nuestra propia historia.

Por eso, vamos a pasar ahora a exponer la concepción lucana de la historia de salvación.

HISTORIA DE SALVACION

Ya hemos apuntado en páginas precedentes que la idea de una «historia de salvación» aparece en varios autores del Nuevo Testamento que cuentan o interpretan el acontecimiento Cristo. En cuanto denominación genérica, la terminología se adapta perfectamente a las concepciones de Mateo o de Pablo, igual que a la de Lucas. Pero en este último, el término «historia de salvación» adquiere personalidad específica, dados los numerosos elementos que contribuyen a delimitar sus contornos. Como señala F. Bovon (*Le salut dans les écrits de Luc:* RPT 23 [1973] 303), no se trata de cualificar la historia como salvación, sino más bien de concebir la salvación como una magnitud que entra en la historia y la configura desde dentro. El interés de Lucas se centra en esa invasión de la historia por parte de la actividad salvífica de Dios, que tuvo lugar en la venida de Jesús de Nazaret como individuo de la raza humana. La aparición de la figura de Jesús no significa el fin de la historia, concebida como un desarrollo de acontecimientos puntuales, sino más bien señala el fin de un período histórico y el comienzo de una nueva era. Y aquí es donde se manifiesta el plan de Dios, su designio de realizar la salvación del género humano, en cuanto que éste se abre al reconocimiento y a la aceptación de ese plan salvífico.

Los escritos de Lucas ofrecen una serie de elementos que nos permiten asomarnos a su interpretación del acontecer humano como historia de salvación. Vamos a reseñar unos cuantos rasgos de esa interpretación.

a) En determinadas ocasiones, Lucas alude a un «plan» fundamental de Dios, ordenado a la salvación del hombre y hecho realidad tangible en la actuación de Jesús de Nazaret. La referencia a ese plan de Dios reviste una serie de modalidades. Por ejemplo, en Lc 7,30 la mención no puede ser más explícita; se habla de *boulē tou theou* (= «designio de Dios»), frustrado por los fariseos y los doctores de la ley al rehusar el bautismo de Juan. En la narración evangélica de Lucas, éste es el único pasaje que menciona explícitamente la *boulē* de Dios. Pero en el libro de los Hechos de los Apóstoles vuelve a reaparecer esa expresión. En Hch 2,23, Pedro hace referencia al «plan previsto y sancionado por Dios», que se ha manifestado en el destino personal de Jesús; en Hch 4,28, la comunidad reunida en oración contempla los acontecimientos que han llevado a la muerte de Jesús, el Ungido de Dios, como «cuanto tu mano y tu decisión habían decretado que sucediera»; en Hch 13,36, la figura de David y su función en la historia del Antiguo Testamento se interpretan como «la misión que Dios le había dado para su época», y en Hch 20,27 confiesa Pablo a los ancianos de Éfeso: «no me he retraído de anunciaros enteramente la voluntad de Dios».

Otra modalidad de este «plan» de Dios se expresa con el término *thelēma* (= «voluntad»); por ejemplo, en la hora del profundo desgarramiento anímico de Jesús, en su agonía en el monte de los Olivos, su oración expresa la aceptación de la voluntad del Padre: «No se haga mi voluntad, sino la tuya» (Lc 22,42). Cf. Hch 21,14; 22,14. Igualmente, la «voluntad» de Dios, bajo forma de «autoridad» exclusiva para determinar los tiempos y las fechas, aparece en las últimas palabras de Jesús antes de su ascensión (Hch 1,6).

b) Según la interpretación de Lucas, Dios ha «predeterminado» ciertos acontecimientos, que ya han tenido lugar o que van a realizarse en el curso de la historia. La expresión de este fenómeno adquiere diversas modalidades. Por ejemplo: «El Hijo de hombre se va, según lo establecido» (Lc 22,22); la predicación apostólica presenta a Jesús como «el que Dios ha constituido juez de vivos y muertos» (Hch 10,42; cf. Hch 17,26.31); la conversión de Pablo responde a una «elección» de Dios y entra en su «designio» salvífico (Hch 22,14; 26,16).

c) La palabra y la acción de Jesús, los hechos en los que se cumple la Escritura, la actividad desarrollada por los testigos, todo obedece a una «necesidad» de que el plan de Dios alcance su cumplimiento. Esta idea tiene su expresión en el famoso *dei* (= «es necesario», «tiene que»), usado como verbo impersonal y en sentido absoluto. El contraste entre la frecuencia de esta fórmula en los escritos lucanos y las escasas y esporádicas apariciones de la expresión en Marcos (Mc 8,31) y en Mateo (Mt 16,21) pone de relieve la extremada importancia de este verbo en la composición de Lucas; cf. 2,49; 4,43; 9,22; 13,33; 17,25; 19,5; 21,9; 22,37; 24,7.26.44; Hch 1,16.21; 3,21; 4,12; 5,29; 9,6.16; 14,22; 15,5; 16,30; 17,3; 19,21; 20,35; 23,11; 24,19; 25,10; 27,24. La invadente presencia del impersonal *dei* se completa con otra modalidad de esa misma perspectiva, expresada por el también absoluto *anankaion* (Hch 13,46).

d) La realización fáctica e histórica de ese plan de Dios se presenta en los escritos lucanos en términos de «cumplimiento». Hay que reconocer que esta terminología —sobre todo por lo que se refiere a los oráculos proféticos— no es exclusiva de Lucas; las recensiones evangélicas de Mateo y Juan recogen igualmente esa idea. Pero lo más significativo es que Lucas emplea esa noción como uno de los elementos fundamentales que configuran su horizonte histórico-salvífico; numerosos acontecimientos de la historia, según la interpretación lucana, ocurren precisamente como determinaciones del cumplimiento. En los nueve primeros capítulos de su narración evangélica, la presencia del término es más bien esporádica, pero, a medida que el desarrollo narrativo avanza y se aproxima a su conclusión y a lo largo de todo el libro de los Hechos, el «cumplimiento» cobra intensidad y se convierte en una idea determinante. Los exponentes lexicales de esta concepción son, en el Evangelio según Lucas, los verbos *plēroun* (Lc 1,20; 4,21; 9,31; 21,24; 24,44) y *symplēroun* (Lc 9,51); también el verbo *telein* adquiere, en determinadas ocasiones, el sentido de cumplimiento de realidades ya prefiguradas (Lc 18,31; 22,37).

Es bastante frecuente el caso en las referencias al Antiguo Testamento; Lucas no tiene reparo en interpretar diversos pasajes, originariamnte desprovistos de toda connotación profética no sólo como auténticos oráculos, sino incluso como verdaderas prediccio-

nes de acontecimientos futuros (cf. 18,21; 22,37; 24,44; Hch 13, 29; 10,43). Pero en la concepción de Lucas la perspectiva del cumplimiento no se limita a las promesas formalmente expresadas en la economía antigua, sino que se extiende a otra serie de realidades en las que se cumple el designio de Dios. En un momento determinado, Jesús dice que «tiene que ser sumergido en las aguas», en una especie de bautismo enigmático, y añade: «Y no veo la hora de que eso se cumpla» (Lc 12,50). Lo mismo ocurre en el episodio de la transfiguración: dos personajes, Moisés y Elías, se presentan en conversación con Jesús, «y hablaban de su éxodo, que había de cumplirse *(plēroun)* en Jerusalén» (Lc 9,31). Dentro de una perspectiva escatológica, Jesús predice la ruina de Jerusalén «hasta que la época de los paganos llegue a su cumplimiento» (Lc 21,24).

La idea está insinuada ya desde los primeros compases de la obra, en el mismo prólogo a la narración evangélica. A pesar de su composición literaria, del más puro estilo helenístico, el prólogo confiere un matiz particular a los «acontecimientos», que van a ser el objeto de su propia *diēgēsis*. El verbo *plērophorein* no sólo está en perfecta consonancia con el carácter literario del texto, sino que incluye, ya desde el principio, esa idea dominante en el desarrollo ulterior de la narración, como acabamos de señalar; se trata de «acontecimientos que se han cumplido *(peplērophoremenōn)* entre nosotros» (Lc 1,1). La referencia no deja lugar a dudas; tanto el ministerio y actividad de Jesús como su continuación en la vida de la comunidad naciente quedan encuadrados no sólo en el desarrollo histórico del Imperio romano o de los azares de la Palestina contemporánea, sino en el designio global de Dios, que contempla y realiza una verdadera historia de salvación. Es más, hay algunos aspectos de la perspectiva geográfica de Lucas que no pueden sustraerse a este enfoque; baste recordar la introducción solemne que abre el relato del gran viaje a Jerusalén: «Al cumplirse *(symplēroun)* el tiempo (= los días) de su asunción, Jesús decidió irrevocablemente ponerse en camino hacia Jerusalén» (Lc 9,51).

e) El aspecto que los escritos lucanos subrayan con mayor énfasis en este plan de Dios es su dimensión «salvífica». El designio de Dios consiste en la «salvación» de la humanidad. En un apartado ulterior del presente capítulo estudiaremos detenidamente esa temática de la «salvación» como consecuencia del acontecimiento

Cristo; por ahora, baste enunciar el tema, como la modalidad más específicamente lucana de presentar el verdadero objetivo del plan de Dios: un designio «salvífico» que se realiza en la historia humana por medio de la actividad de Jesús. En toda la tradición sinóptica, Lucas es el único que atribuye a Jesús el título de «Salvador» (Lc 2,11). La presencia de Jesús lleva consigo el cumplimiento de este plan del Padre: «Hoy ha llegado la salvación a esta casa» (Lc 19,9). La «salvación» anunciada y esperada por Isaías (Is 25,9; 26,18; 45,17; 61,1) se ha hecho realidad en el ministerio de Jesús (Lc 4,18-21; 7,22). Y éste será el tema de la proclamación de los discípulos (Hch 4,12; 13,46-47). La presencia de verbos y sustantivos relacionados con la salvación cruza toda la obra lucana. Por eso nos parece justo hablar de historia de «salvación», a pesar de que algunos comentaristas se inclinen más bien hacia el aspecto de «redención». Y no es que Lucas haya omitido este aspecto (cf. Lc 1,68; 2,38; 21,28); pero lo que no admite duda es que el peso de la evidencia textual y la densidad significativa del término inclinan la balanza del lado de la «salvación».

No hemos hecho más que apuntar unos cuantos rasgos que definen la concepción lucana del plan salvífico de Dios como un designio hecho realidad tangible en el ministerio de Jesús y en la actividad de sus discípulos. Ahora tenemos que explicar la incidencia de ese plan de Dios en la configuración de la historia humana.

a) *Fases de la historia de salvación según Lucas*

Uno de los aspectos más polémicos de la reciente investigación sobre los escritos lucanos ha girado en torno a la diversidad de etapas en la historia de salvación: ¿Cómo la concibe Lucas?, ¿en dos o en tres fases? Sobre las huellas de H. von Baer, H. Conzelmann ha elaborado una teoría trifásica que le ha convertido en el adalid de esa interpretación (*Theology,* pp. 12-17). Otros, en cambio —por ejemplo, W. G. Kümmel (*Current Theological Accusations against Luke:* «Andover Newton Quarterly» 16 [1975] 138—, se inclinan a considerar la composición lucana como una presentación bipartita de la historia de salvación. Según estos últimos, habría una primera etapa de «promesa» seguida de una segunda fase de «cumplimiento»; en esta segunda fase habría que incluir no sólo el ministerio del propio Jesús, sino también el tiem-

po de la Iglesia. Ahora bien: «promesa» y «cumplimiento» no son categorías exclusivamente lucanas, y además no explican suficientemente la distinción que Lucas parece introducir entre el ministerio de Jesús y la actividad de sus discípulos.

Aunque, por otra parte, justo es reconocer que esta teoría bifásica confiere mucha mayor solidez a la continuidad entre los dos períodos del ministerio, que, sin duda, es uno de los elementos peculiares de la concepción lucana. La división entre una etapa —ministerio de Jesús— y otra —ministerio de la Iglesia— parece clara, como ha observado el propio Kümmel, por el mero hecho de que Lucas describe dos veces la ascensión de Jesús: una al final de la narración evangélica, como conclusión de la actividad de Jesús, y otra al principio del libro de los Hechos de los Apóstoles, como inicio de la actividad de la Iglesia (cf. C. K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study,* p. 57). Por otra parte, la pregunta de los discípulos al Resucitado: «Señor, ¿es ahora cuando vas a restaurar el reino para Israel?» (Hch 1,6) parece implicar también una división en dos períodos. Da la impresión de que los discípulos piensan en una nueva etapa, distinta de la anterior —el «hoy» del ministerio de Jesús—, en la que el Maestro no ha llevado a cabo la restauración del reino para Israel.

Si es verdad que Lucas no pone punto final a su relato con la ascensión de Jesús, sino que añade una continuación, y si la proclamación del kerigma no resuena únicamente en labios de Jesús, sino también en la proclamación de los discípulos, y precisamente en una etapa dominada por la presencia del Espíritu, hay que deducir lógicamente una perspectiva de la historia de salvación articulada en tres fases. Ésta es la concepción de H. Conzelmann.

La interpretación de Conzelmann ha sido bombardeada desde diversos flancos con toda una batería de argumentos; pero no ha sido totalmente rechazada. Vamos a dar aquí, en primer término, una presentación esquemática de la teoría; luego intentaremos proponer algunas modificaciones basadas en la discusión a que ha dado lugar.

Piensa Conzelmann que la interpretación lucana de la historia de salvación se puede concebir como un desarrollo articulado en tres fases:

1) *Tiempo de Israel:* desde la creación del mundo hasta el encarcelamiento de Juan Bautista.

2) *Tiempo de Jesús:* desde su bautismo, e incluyendo todo el ministerio público, hasta su ascensión.

3) *Tiempo de la Iglesia perseguida:* desde la ascensión de Jesús hasta la parusía.

(En esta presentación he simplificado un poco la teoría de Conzelmann, ya que el autor es bastante ambiguo a la hora de atribuir una funcionalidad precisa al hecho de la ascensión de Jesús. W. C. Robinson Jr., en su libro *Der Weg des Herrn: Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas-Evangelium. Ein Gespräch mit Hans Conzelmann* (Hamburgo-Bergstedt 1964) 23, analiza unos cuantos pasajes de la obra de Conzelmann en los que se aprecia claramente esa falta de precisión para establecer los límites concretos entre el segundo y el tercer períodos.)

Esta organización trifásica de la historia de salvación tiene su fundamento, según Conzelmann, en tres pasajes de la narración evangélica de Lucas:

1) En Lc 16,16 suena una palabra de Jesús totalmente aislada de su contexto inmediato, en la que se puede percibir una división entre los dos primeros períodos: «La ley y los profetas llegaron hasta Juan; desde entonces se anuncia el reinado de Dios». El *logion,* dado su paralelismo con Mt 11,12, proviene indudablemente de «Q». Pero en el texto de Mateo falta la precisión «desde entonces» *(apto tote),* lo cual indica, evidentemente, que la división introducida por Lucas es fruto de su propio trabajo redaccional.

2) En la última cena, Jesús advierte a los Doce que de ahora en adelante van a tener que procurarse bolsas, alforjas, mantos y espadas (Lc 22,35-37), cosa que les había prohibido anteriormente durante su ministerio público, cuando los envió a predicar el reino (cf. Lc 10,4). Entonces, en el «tiempo de Jesús», no tenían necesidad de todas esas provisiones; pero ahora, en el «tiempo de la Iglesia perseguida» *(ecclesia pressa),* la situación va a ser muy distinta. No cabe duda que hay que entender todas estas recomendaciones como una serie de medidas prácticas para el período siguiente a la ascensión de Jesús.

3) El tercer pasaje es Lc 4,21. En la sinagoga de Nazaret, Jesús da una interpretación muy peculiar de Is 61,1-2. Al decir que «hoy, en vuestra presencia, se ha cumplido este pasaje», Jesús afirma tajantemente que la promesa hecha por Dios en el «tiempo de Israel», por medio del profeta Isaías, se cumple precisamente en ese momento en el que empieza su propio ministerio público. El enfático «hoy» funciona como punto divisorio no sólo entre el «tiempo de Jesús» y el «tiempo de Israel», sino también entre el «tiempo de Jesús» y el «tiempo de la Iglesia». En la concepción lucana, el segundo período, el «tiempo de Jesús», es *el* tiempo auténtico de salvación. El tercer período, el «tiempo de la Iglesia», es decir, la época en que escribe Lucas, no es más que una proyección de ese tiempo pasado en el que la salvación *se hizo* realidad de una vez para siempre.

En consecuencia, la primera fase del plan histórico-salvífico de Dios abarca el tiempo de la ley y los profetas, en el que, según Conzelmann, hay que colocar la figura de Juan Bautista como el último y el más grande de todos ellos (Lc 7,26-28). (Habría que recordar aquí los esfuerzos que hace Conzelmann para separar las figuras de Juan y de Jesús, incluso desde el punto de vista geográfico, como ya indicábamos en pp. 283-286). La segunda fase es el tiempo de salvación por antonomasia, que comprende el ministerio —no la «vida»— de Jesús. En ese período se predica el reino y se realiza verdaderamente la salvación. Es un tiempo único e irrepetible. La tercera fase de la historia es el tiempo de la *ecclesia pressa,* de la Iglesia perseguida; en ese tiempo, el Espíritu, sustitutivo de una parusía que ha perdido su inminencia histórica, guía e impulsa a la comunidad cristiana en la aventura de su existencia diaria. Lucas escribe precisamente en este período, volviendo los ojos al «tiempo de Jesús», como etapa definitivamente salvífica, porque en ella la salvación se hizo realidad colmada y surgió el verdadero «comienzo». Conzelmann estruja el significado de *archē* —y del verbo correlativo *archesthai*— en la obra lucana; un «comienzo» que no se refiere al inicio histórico de la existencia de Jesús, sino más bien a la inauguración de su ministerio público (Lc 3,23; 23,5; Hch 1,1.22; 10,37; cf. Hch 13,24-25).

El «tiempo de Jesús» se subdivide a su vez, según Conzelmann, en otras tres fases:

1) El reclutamiento de los testigos en Galilea: desde el bautismo de Jesús, en el que la voz del Padre le proclama «su Hijo predilecto», hasta la conclusión de su actividad en Galilea (Lc 3,21-9,21).

2) La instrucción y preparación de los testigos: desde el primer anuncio de la pasión y el episodio de la transfiguración hasta el final del gran viaje a Jerusalén (Lc 9,22-19,28).

3) La enseñanza de Jesús en el templo y su pasión en Jerusalén (Lc 19,28-23,53).

La base textual para esta subdivisión del «tiempo de Jesús» es la alternancia de escenas de revelación divina y de rechazo humano en determinados puntos estratégicos de la narración evangélica de Lucas: bautismo de Jesús y rechazo en Nazaret, transfiguración e incomprensión de los discípulos, presencia divina en el monte de los Olivos y ensañamiento de las autoridades, que desemboca en la pasión del Justo. Una vez más queda patente la falta de rigor de Conzelmann al citar los pasajes lucanos que señalan los límites de las diferentes fases de la subdivisión; en un determinado momento llega incluso a hablar de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén como su «tercera epifanía». Cf. W. C. Robinson Jr., *Der Weg des Herrn,* p. 21.

A mi modo de ver, esta subdivisión del «tiempo de Jesús» es francamente cuestionable por su total arbitrariedad. Pero, de hecho, no afecta sustancialmente a la estructura trifásica de la historia de salvación, tal como la concibe Lucas. Por consiguiente, se puede prescindir de esa ulterior especificación del «tiempo de Jesús».

La propuesta de H. Conzelmann no ha dejado de suscitar una oleada de objeciones, prácticamente ya desde la publicación de *Die Mitte der Zeit,* en el año 1954. P. S. Minear piensa que Conzelmann ha exagerado la importancia de Lc 16,16 como base para establecer una división entre el primer período y el segundo: «Rara vez un investigador ha dado tanta relevancia a una interpretación tan dudosa de un texto tan enigmático» *(Luke's Use of the Birth Stories,* en *Studies in Luke-Acts,* p. 122). Personalmente creo que Conzelmann tiene razón al aducir este pasaje como fundamento de su teoría y que su interpretación del valor redaccional de la frase

apo tote (= desde entonces») es fundamentalmente correcta. El problema, a mi parecer, no radica en que se trata de un dicho aislado e independiente del contexto; la verdadera dificultad está en el sentido que da a la preposición *mechri* (= «hasta»). ¿Qué significa realmente *mechri tou Ioannou?*, ¿«hasta Juan» (inclusive) o «hasta Juan» (exclusive)? Conzelmann lo interpreta en el primer sentido. Pero todo parece indicar que la narración lucana va más bien en la línea de «excluir» a Juan del ámbito veterotestamentario. La aparición de esa figura marca el comienzo de la nueva era; éste es precisamente el valor más significativo de los versículos introductorios de Lc 3, y el papel más relevante de Juan, en las narraciones de la infancia, consiste precisamente en su condición de precursor de Jesús.

La raíz del problema, como ya han observado P. S. Minear y otros intérpretes, parece estar en el reduccionismo con el que Conzelmann trata las narraciones de la infancia. En su opinión, los dos primeros capítulos del Evangelio según Lucas (Lc 1-2) no son propiamente lucanos (cf. *Theology,* p. 118, donde Conzelmann pone en duda la autenticidad histórica de estos relatos: «die Authentizität der beiden ersten Kapitel sei fraglich»; véanse nuestras reflexiones a propósito de esta cuestión en el tomo II del presente comentario). Aunque es cierto que la presentación de la figura de Juan en los relatos de la infancia no puede entenderse más que a la luz del resto de la narración lucana, difícilmente se podría afirmar que la concepción de la personalidad del Bautista no forma parte de la teología de Lucas. La opinión común de los exegetas —Minear y otros muchos investigadores son buena prueba de ello— es que los relatos de infancia representan una contribución de primer rango a la sistematización de la teología de Lucas; por tanto, no se pueden descartar sin más estas narraciones. Personalmente no creo que haya que dar mucho valor a la sugerencia de P. S. Minear, que aboga por la opinión de R. Morgenthaler, según la cual Lc 1,5-4,30 constituiría el prólogo a la entera obra lucana: Evangelio según Lucas y Hechos de los Apóstoles. Aparte de que la denominación «prólogo» tiene que limitarse a Lc 1,1-4 y no hay razón ninguna para extender esa cualificación a un contexto más amplio, la sugerencia de Morgenthaler debilita la verdadera función global de las narraciones de la infancia. Estos relatos constituyen una especie de «obertura» a toda la obra. El paralelismo

entre la infancia de Juan y la de Jesús prefigura el comienzo ministerial de los dos agentes del plan salvífico de Dios. Por otra parte, los versículos iniciales de Lc 3, que vienen inmediatamente después de los relatos de infancia, suenan con tal solemnidad y énfasis estilístico, que no pueden señalar más que el «comienzo» (*archē*) de un nuevo período de la historia, el «tiempo de Jesús».

La figura de Juan se presenta como la del precursor del Mesías. En la presentación lucana se trasluce una cierta polémica con respecto a la personalidad del Bautista. Juan no es el Mesías, sino únicamente una figura providencial, dentro del plan de Dios, para introducir en el mundo el auténtico «Ungido del Señor». Juan tiene una misión que cumplir y ha de terminar su carrera, su función (cf. Hch 13,25), en el «tiempo de Jesús». Exactamente igual que éste, Juan pertenece a ambos períodos, al «tiempo de Israel» y al «tiempo de Jesús». Juan Bautista es una figura de transición. En Lc 1,80, Juan aparece en el primer período «en el desierto», y ahí es precisamente donde la palabra del Señor viene sobre él (Lc 3,2). Uno de los requisitos que, según Pedro, tiene que poseer el candidato que ha de sustiutir a Judas, el desertor, en el colegio de los Doce (cf. Hch 1,22) es que haya acompañado al grupo mientras vivía con ellos el Señor Jesús, «desde los tiempos en que Juan bautizaba». Este versículo es un argumento fundamental para defender la interpretación de Lc 16,16 en sentido «exclusivo». Y hay que notar que este último es precisamente el texto en el que se apoya Conzelmann para desarrollar toda su teoría interpretativa.

Volviendo a la interpretación de Conzelmann, no se puede negar que Lc 16,16 no presenta a Juan como predicador del reino, sino como el que inaugura esa predicación, en cuanto que precede e introduce al auténtico proclamador del reino. El Evangelio según Mateo es el único que presenta al Bautista como heraldo de la predicación del reino (Mt 3,2). Mateo pone en labios de Juan las mismas palabras que, más adelante (4,17), resonarán en boca de Jesús. Ese mensaje proviene de la tradición anterior a Mateo, y, consiguientemente, es anterior a Lucas (cf. Mc 1,15). La atribución de esas palabras al Bautista es fruto del trabajo redaccional del propio Mateo. Lucas, en cambio, no comparte esa concepción.

Lo que sí hace Lucas es trazar una espléndida descripción de la figura de Juan, aunque le pone en su justa perspectiva: «Entre

todos los nacidos de mujer, ninguno es más grande que Juan» (Lc 7,28). Y añade un dato importante. «(Juan es) más que un profeta» (Lc 7,26). Con todo, a pesar de lo que diga Conzelmann (*Theology,* p. 25), Juan no es «el profeta más importante», es decir, el mayor de los profetas del «tiempo de Israel» (cf. W. C. Robinson Jr., *Der Weg des Herrn,* pp. 19-20). En el Evangelio según Lucas, la figura de Juan desempeña un papel de transición. Juan Bautista no pertenece al cristianismo; es únicamente un judío que predica una reforma de vida, pero que no comprende plenamente el significado de la figura de Jesús (cf. Lc 7,18-23).

W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (Cambridge 1968) 55, ha propuesto una modificación de la teoría trifásica de Conzelmann. Algunas de sus sugerencias son francamente aprovechables. Basándome en esas aportaciones me inclino personalmente a considerar la estructuración lucana de la historia salvífica en tres etapas, delimitadas de la siguiente forma:

1) *Tiempo de Israel:* desde la creación del mundo hasta la manifestación de Juan Bautista; tiempo de la ley y los profetas (Lc 1,5-3,1).

2) *Tiempo de Jesús:* desde el bautismo proclamado por Juan hasta la ascensión de Jesús; tiempo del ministerio, muerte y exaltación de Jesús (Lc 3,2-24,51).

3) *Tiempo de la Iglesia:* desde la ascensión de Jesús hasta su vuelta en la parusía; tiempo de la expansión de la palabra de Dios (Lc 24,52-53; Hch 1,3-28,31).

Si se quiere establecer una ulterior subdivisión del «tiempo de Jesús» propongo, a modo de sugerencia, las fases siguientes:

a) Inauguración del ministerio de Jesús mediante el envío de Juan como mensajero y precursor del que ha de venir (Lc 3,1-20; cf. Lc 7,27).

b) Ministerio de Jesús en Galilea, con el reclutamiento de testigos de su palabra y de su acción (Lc 3,21-9,50).

c) Instrucción y preparación de los testigos durante el gran viaje a Jerusalén (Lc 9,51-19,27).

d) Ministerio de Jesús en Jerusalén: enseñanza en el templo; pasión, muerte, sepultura y ascensión (Lc 19,28-24,51).

Conviene notar —y esto es muy importante— que, aunque Lucas haya atenuado considerablemente el papel del Bautista como precursor de Jesús, no ha llegado a eliminarlo por completo. No se puede afirmar, como lo hace Wink, que «Lucas no ha conservado *ningún rasgo* de la presentación de Juan como Elías» (*John the Baptist in the Gospel Tradition,* p. 42; el subrayado es mío). Esta afirmación de Wink está demasiado influida por la concepción de Conzelmann. Es cierto que, después de la escena de la transfiguración, Lucas omite el diálogo de Jesús con los discípulos sobre la vuelta de Elías (cf. Mc 9,11-13) y suprime toda identificación de Juan con el gran profeta veterotestamentario, como lo hace explícitamente Mateo en el pasaje correspondiente (cf. Lc 17, 13). Pero sí existe una identificación implícita en el texto proveniente de «Q», que Lucas ha conservado en Lc 7,27 (= Mt 11,10), y en el que Jesús aplica al Bautista las palabras de Mal 3,1. Esa misma identificación está ya prefigurada al principio de la narración evangélica (Lc 1,17), cuando se anuncia la venida de Juan «con el espíritu y el poder de Elías». Este dato inicial fructificará más adelante, en el curso de la narración, concretamente en Lc 7. El problema que subyace a toda esta interpretación es la idea de que el profeta Elías iba a volver como precursor del «Ungido de Dios». En el comentario a estos pasajes de Lucas intentaré dejar bien claro que el texto no admite esa clase de interpretación. No tenemos datos para postular que el judaísmo precristiano tuviera la convicción de que el profeta Elías iba a aparecer como precursor de la era mesiánica, y concretamente del Mesías.

En la presentación lucana, el propio Jesús, desde su concepción hasta su bautismo, pertenece al «tiempo de Israel». Esta idea es fundamental en la teología de Lucas, y, por otra parte, confiere un significado decisivo a las narraciones de la infancia. En esta sección inicial de su relato evangélico, la intención del autor es manifiesta; todos sus esfuerzos se centran en insertar la figura del fundador del cristianismo en el marco de las instituciones históricas y de la vida de Israel (cf. nuestras reflexiones precedentes en página 296).

Una de las ideas maestras de la concepción de Lucas consiste en cualificar el «tiempo de Jesús» como el período histórico en el que toma cuerpo y se hace realidad el plan salvífico de Dios. De ahí su interés por vincular la doctrina de la Iglesia de su tiempo

—Lucas es un escritor del tercer período, es decir, del «tiempo de la Iglesia»— con la normativa originaria del «tiempo de Jesús». Pero entonces surge una dificultad: si el interes de Lucas radica en esa vinculación, ¿no nos llevaría esto a concebir el «tiempo de la Iglesia» como un período carente de significado salvífico propio? Véanse, a este respecto, las reflexiones de W. G. Kümmel, *Current Theological Accusations against Luke:* «Andover Newton Quarterly» 16 (1975) 138. A mi parecer, esta dificultad nace de una exagerada simplificación. El verdadero interés de Lucas se orienta a subrayar la continuidad entre ambos períodos. La predicación de Jesús, centrada en la manifestación de su persona y en la proclamación del reino, cobra actualidad presente en la predicación kerigmática de los testigos y en la transmisión de ese mismo kerigma en los escritos del propio Lucas. Igual que Pablo, Lucas vuelve su mirada al acontecimiento Cristo y comprueba que en aquel período fundacional *ocurrió* un hecho cuyas consecuencias para la humanidad siguen vigentes a lo largo de sucesivas generaciones en los azares cambiantes de la *ecclesia pressa,* de la Iglesia perseguida. Pablo lo expresa en los siguientes términos: «Jesús Señor nuestro fue entregado por nuestros delitos y resucitado para nuestra rehabilitación» (Rom 4,25). Lucas, por su parte, dice: «Dios ha constituido Señor y Mesías a este mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis» (Hch 2,36); «la salvación no está en ningún otro, es decir, que bajo el cielo no tenemos los hombres otro nombre diferente de él al que debamos invocar para salvarnos» (Hch 4,12). Pero, en ambos, el punto de referencia es un acontecimiento anterior a la generación contemporánea, un momento en el que la historia se carga de significado para la raza humana. La mentalidad de Lucas, condicionada por su esquema histórico-salvífico, entiende el «tiempo de Jesús» como un período en el que se cumple la promesa de Dios anunciada en Is 61,1-2. El «hoy» del ministerio de Jesús (Lc 4,21) es una magnitud histórica absolutamente irrepetible. En el *sēmeron* lucano (Lc 4,21; 19,9) resuenan las connotaciones del *ephapax* paulino (Rom 6,10).

Todavía queda por mencionar un aspecto de la estructura trifásica que, en la presentación de Conzelmann, configura la concepción lucana de la historia de salvación. En realidad, se trata de una faceta que influye de modo considerable en la misma delimitación

del «tiempo de Jesús». Conzelmann define ese período como un tiempo caracterizado por la ausencia de Satanás. La versión lucana de las tentaciones se cierra con una frase un tanto enigmática: «El diablo, acabadas sus tentaciones, se marchó hasta su momento» (Lc 4,13). Sólo mucho más tarde, al comienzo del relato de la pasión, Lucas dice que «Satanás entró en Judas Iscariote» (Lc 22,3), señalando así la reaparición de Satanás como soberano de «la hora» de los enemigos y como representante del «poder de las tinieblas» (Lc 22,53), es decir, como agente de una traición que acabará con la vida del profeta y mensajero del reino. Pero fuera de esta intervención satánica, el «tiempo de Jesús» se desarrolla bajo el signo de una positiva ausencia de Satanás; por eso constituye el verdadero centro de la historia de salvación. Y por eso también difiere del «tiempo de la Iglesia», en el que ésta, como *ecclesia pressa,* camina bajo la amenaza de una continua actuación del príncipe del mal. Con todo, en la presentación de Conzelmann este aspecto no es un rasgo constitutivo del «tiempo de Jesús». Más bien se puede afirmar que esa caracterización es precisamente una de las causas que explican las continuas fluctuaciones de Conzelmann a la hora de establecer una demarcación bien definida entre el «tiempo de Jesús» y el «tiempo de la Iglesia». S. Brown, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke:* AnBib 36 (Roma 1969), ha visto perfectamente esa debilidad y la ha criticado con gran acierto; entre otras observaciones, pone de relieve el hecho de que la más violenta confrontación entre Jesús y Satanás ocurre precisamente en la parte de la narración evangélica que describe el ministerio público de Jesús (cf. Lc 8,12; 10,17-18; 11, 14-22; 13,11-17). Es más, el aspecto salvífico que adquiere mayor relieve durante esta etapa de la actividad de Jesús es concretamente la derrota del mal en todas sus manifestaciones, tanto en su vertiente física como en sus síntomas de tipo psicológico e incluso en su expresión de una potencia demoníaca.

b) *Alcance universal de la historia de salvación*

Otra peculiaridad de la concepción histórico-salvífica de Lucas es su apertura al universalismo. La salvación de Dios, al entrar en la historia humana, crea un movimiento dinámico que desborda las viejas fronteras de aquel pueblo que siempre se había tenido por

el único destinatario de la elección divina. El cambio de óptica implica una concepción nueva del significado de Israel y una reorganización de actitudes con respecto a los distintos niveles de la sociedad humana. Tanto el Evangelio según Marcos como la narración evangélica de Mateo ofrecen algunos atisbos de una cierta dimensión universalista, especialmente con motivo de las esporádicas incursiones de Jesús en territorio pagano, para desarrollar allí una restringida actividad. Y de una manera más solemne, en la conclusión del Evangelio según Mateo, en la que Jesús confía a sus discípulos una misión de ámbito universal (Mt 28,19-20). Sin embargo, en el Evangelio según Lucas y en el libro de los Hechos las referencias de tipo universalista son tan claras y tan abundantes que no dejan la menor duda de que esta temática es una de las preferidas del tercer evangelista.

Hay un aspecto en el que la concepción lucana parece coincidir con la presentación paulina. Pablo interpreta la salvación como una magnitud destinada «primero al judío, pero también al griego» (Rom 1,16; 2,10; 3,1-2; 9,3-4), y reconoce abiertamente las prerrogativas de Israel. Lucas comparte esa actitud, como se manifiesta en su descripción de la actividad de Pablo y Bernabé en Antioquía de Pisidia. Después de su discurso en la sinagoga, los misioneros anuncian sin contemplaciones: «Era menester anunciaros primero a vosotros (los judíos) la palabra de Dios; pero como la rechazáis y no os consideráis dignos de la vida eterna, sabed que vamos a dedicarnos a los paganos» (Hch 13,46). El uso de la expresión *ēn anankaion* (= «era menester», «era necesario») indica claramente que la prioridad concedida a Israel entraba en el plan de Dios; cf. Hch 3,26.

En todo caso, cualquier explicación del universalismo de Lucas deberá empezar por una breve exposición de su postura con respecto a Israel. Como acabamos de indicar, una de las fases de la concepción histórico-salvífica de Lucas incluye un período que hemos denominado «tiempo de Israel». Pero debe quedar bien claro que se trata de un «tiempo» con personalidad propia; el «tiempo de Israel» no es una magnitud destinada a ser suplantada por otra realidad. El plan de Dios no consiste en sustituir a su pueblo elegido por otro nuevo pueblo.

Lo que hace Lucas, como han mostrado P. Schubert y N. A. Dahl, es dar una fuerte preeminencia en sus escritos a lo que se ha

llamado «prueba de Escritura», es decir, una verdadera actualización de los oráculos proféticos. Si la salvación se abre paso hasta alcanzar a los gentiles y a los samaritanos, no es porque el antiguo pueblo tenga que ser sustituido por advenedizos, sino porque, en la concepción lucana, esa expansión salvífica era parte integrante del plan de Dios y entraba en las promesas hechas a Israel desde su constitución como pueblo. Lucas reconoce con toda claridad el puesto que le corresponde a Israel en la historia de salvación. No es pura casualidad que, entre los evangelistas sinópticos, Lucas sea el que da mayor relieve a la figura de Abrahán, atribuyéndole un puesto privilegiado en el desarrollo histórico del plan de Dios. A pesar de todo, Lucas, al revés que Pablo y la carta a los Hebreos, no presenta a Abrahán como prototipo de la fe cristiana ni le considera, como lo hace el cuarto evangelista, testigo anticipado de la figura y de la personalidad de Cristo. En los escritos lucanos Abrahán es ante todo y sobre todo el «padre» del pueblo judío (cf. Lc 1,73; 16,24-31; Hch 7,2). La presentación lucana de Abrahán obedece fundamentalmente a su propia concepción de la prioridad de Israel en el plan salvífico de Dios. Prueba de ello son los relatos de la infancia, en los que se dibuja todo un friso de personajes que representan la más profunda religiosidad del judaísmo antiguo; poco a poco, a lo largo de la narración evangélica, el contraste entre esos primeros representantes y los actuales exponentes del pueblo se va radicalizando hasta desembocar en la figura de las autoridades judías: «los ancianos del pueblo, los sumos sacerdotes y los doctores de la ley» (cf. Lc 22,66).

Los personajes que aparecen al comienzo de la narración evangélica constituyen la verdadera figura de Israel. Y lo mismo pasa en el libro de los Hechos. Los primeros que se convierten al cristianismo son judíos residentes en Palestina (Hch 2,41; 4,4; 6,7; 21,20). Uno de los pasajes privilegiados para ilustrar la relación entre la figura de Abrahán y la salvación que representa la persona de Jesús es el episodio de Zaqueo. Al final del relato Jesús pronuncia una frase extraordinariamente significativa: «Hoy ha llegado la salvación a esta casa, pues también éste es hijo de Abrahán» (Lc 19,9). Para una exposición más detallada, cf. N. A. Dahl, *The Story of Abraham in Luke-Acts*, en *Studies in Luke-Acts*, p. 51.

Otro episodio que manifiesta con la mayor claridad la relevancia de Israel en la concepción lucana de la historia de salvación

es el relato de la necesaria reconstitución del colegio apostólico inmediatamente después de la ascensión de Jesús. Siempre ha resultado enigmático el hecho de que la primera célula comunitaria sintiera la necesidad de cubrir la vacante dejada por la traición de Judas; esto es precisamente lo que cuenta Lucas al principio del segundo volumen de su obra. Lo curioso es que Matías, después de su elección por sorteo, desaparece totalmente del panorama del libro, sin dejar el menor rastro de actividad. Naturalmente, habrá que contar con su colaboración genérica en las decisiones del grupo (cf. Hch 6,2) y en la aceptación de los Siete mediante la imposición de las manos, como se relata en Hch 6,6. Más adelante, cuando Santiago, el hijo de Zebedeo, sucumbe ante la espada del rey Herodes Agripa (Hch 12,1-2), no se plantea la necesidad de una sustitución. La narración lucana parece implicar que la preeminencia de Israel es un principio operativo; es decir, el colegio de los Doce, representante de las doce tribus de Israel (cf. Lc 22,30), queda reconstituido para poder presentarse el día de Pentecostés ante el Israel, según la carne, con un mensaje de salvación que, a pesar de la muerte del Ungido de Dios, todavía tiene como primeros destinatarios a los hijos de Abrahán.

Esta predilección por Israel aparece ya en los relatos de la infancia, cuando comienzan a delinearse los respectivos papeles tanto de Juan Bautista como de Jesús. La misión de Juan va a consistir en «convertir a muchos israelitas al Señor su Dios» (Lc 1,16) y «preparar al Señor un pueblo bien dispuesto» (Lc 1,17). El himno de Zacarías, su padre, celebra el nacimiento de Juan como un signo de que «Dios ha venido a liberar a su pueblo» (Lc 1,68), y canta el futuro de su hijo como el que habrá de «anunciar la salvación, el perdón de los pecados» (Lc 1,77). Juan empieza su ministerio «en el desierto», como respuesta a «la palabra de Dios», que le envía a predicar a los hijos de Abrahán (Lc 3,3.8). Con características similares se va configurando la personalidad y la misión de Jesús: «El Señor Dios le dará el trono de David su padre y reinará para siempre en la casa de Jacob» (Lc 1,32-33). María, por su parte, «proclama la grandeza de Dios, que se ha acordado de su misericordia en favor de Abrahán y su descendencia por siempre» (Lc 1,55). Jesús niño es «el Mesías del Señor» (Lc 2,26), «el consuelo de Israel» (Lc 2,25), la «gloria de tu pueblo» (Lc 2,32). Las palabras de Simeón se mueven en un doble

plano: por una parte, anuncian el destino de Jesús como «bandera discutida y rechazada», mientras que, por otra, le presentan como «causa de resurgimiento para muchos en Israel» (Lc 2,34). Ana, en fin, habla de ese niño en términos de «liberación de Jerusalén» (Lc 2,38).

El «tiempo de Jesús», es decir, el período de su ministerio público, está marcado por su identificación con el misterioso personaje profetizado en Is 61,1-2, cuya misión va a consistir en proclamar a sus conciudadanos —Nazaret funciona aquí como símbolo de todo el pueblo judío— la libertad, la vista, la liberación (Lc 4, 16-21). Aunque el pasaje, en su continuación (Lc 4,24-27), hace referencia a «no israelitas», las fórmulas no dejan lugar a dudas de que el mensaje salvífico está destinado, en primer lugar, a Israel. Por otra parte, la actividad de Jesús en Galilea constituye un todo unitario, sin fracturas ni interrupciones del ministerio, que lleven al protagonista fuera del territorio judío —concretamente, a las regiones del norte—, como en Mc 6,45; 7,24-31; 8,27. Sólo hay un episodio (Lc 8,26-39) en el que Jesús abandona los confines de Israel para dirigirse a «la región de los gerasenos»; pero aun en ese caso, el evangelista se esfuerza por relacionar ese territorio con el verdadero campo de actividad de Jesús mediante una indicación explícita de su localización: «que está enfrente de Galilea» (Lc 8, 26). En la misión de los Doce, o en la de los setenta (y dos), Jesús no dice expresamente, como lo hace en Mt 10,5, que no deben entrar en tierra de paganos o en la región de Samaría. De hecho, al comienzo de su gran viaje desde Galilea a Jerusalén, Jesús envía a unos cuantos discípulos a una aldea de Samaría para que le preparen alojamiento; pero los samaritanos se niegan a recibirle (Lc 9,52-53). Este rechazo recuerda la actitud de sus paisanos de Nazaret y al mismo tiempo introduce progresivamente una tonalidad de interés creciente por los judíos y por los samaritanos, que, en la obra de Lucas, aparecen en una relación más estrecha que en los demás relatos evangélicos. Aunque, en determinadas ocasiones, los samaritanos son objeto de la atención de Jesús —indirectamente, en la parábola del buen samaritano (Lc 10,33), y directamente en la curación de los diez leprosos (Lc 17,16)—, la narración lucana los presenta más bien en contraste con los judíos, que son realmente los principales destinatarios del mensaje salvífico.

Dentro de esta misma temática hay que notar que Lucas no sólo amplía los destinatarios de la predicación de Jesús —los judíos de Galilea y Judea y los habitantes de Samaría—, sino que incluso describe la profunda decepción que experimenta el protagonista ante el rechazo de su mensaje. Prueba de este sentimiento interno es la parábola de la higuera estéril (Lc 13,6-7), el final de la narración sobre el rico y Lázaro (Lc 16,27-31) y las lágrimas de Jesús por el destino de Jerusalén, que ha dejado escapar la oportunidad que le brindaba la visita de su Salvador (Lc 19,41-44).

En líneas generales, se puede afirmar que, durante el «tiempo de Jesús» no hay una difusión del mensaje salvífico entre los paganos. Las únicas excepciones que rompen la actividad habitual de Jesús y se proyectan sobre un ámbito no judío son un par de episodios relacionados con los samaritanos y su viaje al territorio de los gerasenos. Pero la narración evangélica de Lucas está llena de prefiguraciones de una futura expansión salvífica, que habrá de englobar también a los no judíos. En los relatos de la infancia, Simeón alaba a Dios porque le ha dado la oportunidad de ver con sus propios ojos la salvación hecha realidad en Jesús como oferta «para todos los pueblos» y como luz para alumbrar «a las naciones» (Lc 2,30-32). Por primera vez suena aquí el tema del universalismo, que va a tener una resonancia inmediata en la cita del profeta Isaías (Is 40,3), para explicar la presencia de Juan en el desierto. Lucas no se contenta con reproducir el texto profético según el modelo que le proporciona su fuente —es decir, «Mc» (cf. Mc 1,3)—, sino que prolonga la cita hasta incluir Is 40,5, donde se abre la perspectiva universalista: «Y todos los hombres verán la salvación de Dios» (Lc 3,4-6).

La expansión del mensaje salvífico, prometida originariamente a Israel, aflora con diversas connotaciones a lo largo del ministerio público de Jesús. Por ejemplo, el movimiento ascendente de la genealogía no se para en David o en Abrahán —como en el Evangelio según Mateo—, sino que sigue remontando generaciones hasta llegar a Adán e incluso a Dios mismo (Is 3,23-38). Así queda indicada de una manera bien significativa la relación de Jesús, como Hijo de Dios, con la totalidad del género humano. En su discurso programático de la sinagoga de Nazaret Jesús identifica —hasta cierto punto— su propia misión con la de Elías y Eliseo, enviados por Dios a auxiliar a unos desvalidos totalmente ajenos a Israel

(Lc 4,24-27). De camino hacia Jerusalén, cura a diez leprosos, uno de ellos samaritano (Lc 17,11-19). Cuando habla del banquete del reino sus palabras se vuelven tremendamente aceradas contra la generación contemporánea: «Veréis a Abrahán, a Isaac, a Jacob y a todos los profetas en el reino de Dios, mientras a vosotros os echarán fuera. Y también de oriente y de occidente, del norte y del sur habrá quienes vengan a sentarse en el banquete del reino de Dios» (Lc 13,28-29).

Dentro de este mismo horizonte hay que interpretar las diferencias redaccionales entre la versión lucana de la parábola del gran banquete (Lc 14,15-24) y su correlativa en el Evangelio según Mateo (Mt 22,1-10). En Lucas, el final de la parábola se caracteriza por un doble mandato, que el superintendente recibe de su señor: el primero —«sal corriendo a las plazas y calles de la ciudad»— se refiere a los judíos; el segundo —«sal por los caminos y senderos»— simboliza más bien una invitación a los no judíos. También la parábola del hijo pródigo ha sido objeto de una interpretación semejante; cf. J. Van Goudoever, *The Place of Israel in Luke's Gospel*, en *Placita Pleiadia.* Hom. al Prof. Dr. G. Sevenster, ed. por J. Smit Sibinga/W. C. van Unnik (Leiden 1966) 121; cf. NovT 8 (1966) 85-307. Pero esa lectura supone tal trabajo de alegorización de determinados detalles, que difícilmente se puede atribuir a la intención del evangelista.

No han faltado investigadores que han criticado seriamente que unos textos como los que acabamos de reseñar puedan dar pie para deducir que el Evangelio según Lucas tiene una visión universalista. Por ejemplo, N. Q. King no duda que, en el conjunto de la obra lucana, la «palabra» posee un dinamismo tan poderoso, que tiene que terminar por extenderse también a los no judíos; pero al mismo tiempo opina que, en el evangelio propiamente dicho, esa expansión salvífica aparece de una manera un tanto velada. El mensaje de salvación llegará a los paganos sólo después de que las autoridades del pueblo judío se hayan hecho responsables de la crucifixión de Jesús, y eso ocurre, por fin, en el libro de los Hechos. La cuestión deriva de la naturaleza del tercer evangelio, en el que sólo hay unos tímidos apuntes, pero no una verdadera misión de Jesús en territorio pagano, como la describen las narraciones de Marcos y de Mateo. Por otra parte, hay que esperar al día de Pascua para que Cristo resucitado confíe a los Once

y a los demás discípulos la misión de dar testimonio de su persona y predicar en su nombre el arrepentimiento y el perdón de los pecados «a todas las naciones» (Lc 24,47-48). Describir esta situación como «dinamismo un tanto velado» —King dice textualmente: «a partial *krypsis*»— puede ser bastante discutible.

El problema consiste en determinar si Lucas tuvo deliberadamente la intención de silenciar cualquier clase de ministerio de Jesús entre los no judíos. Ya hemos mencionado antes una más bien discreta actividad con relación a los samaritanos y a los gerasenos. Por cierto, no deja de ser llamativa, tanto en Marcos como en Mateo, la ausencia total de los samaritanos. En toda esta cuestión, el aspecto verdaderamente relevante es que el universalismo de Lucas está íntimamente ligado a su perspectiva geográfica. Dentro de la propia narración evangélica se puede percibir un cierto proceso expansivo de la palabra de Dios. Pero donde aparece con toda claridad es en los Hechos de los Apóstoles. Aquí, el mensaje cristiano se predica en primer lugar a los judíos de Jerusalén y a los procedentes de la diáspora (Hch 2,5.6; 6,8), a los samaritanos (Hch 8,4), a un «peregrino» etíope (Hch 8,27; Lucas insiste en la denominación «eunuco»: cf. Dt 23,2), a los judíos de la ciudad de Lida, de la llanura de Sarón y de la ciudad de Jafa (Hch 9,32-43), y finalmente a los gentiles, empezando por la conversión de Cornelio, centurión romano residente en Cesarea del Mar (Hch 10,1-11,18). De modo que ese presunto «dinamismo velado» obedece fundamentalmente a la perspectiva geográfica de Lucas. No se puede negar que, al menos indirectamente, también queda afectada la perspectiva histórica, porque, en este supuesto, el «tiempo de Jesús» estaría desprovisto de toda actividad ministerial con relación a los paganos.

La cuestión sería distinta si se enfocara directamente desde el punto de vista histórico, es decir, si se pretendiera dar una respuesta a la pregunta por la realidad histórica de una verdadera misión entre los paganos durante el ministerio público de Jesús. S. G. Wilson ha estudiado detenidamente esta problemática (*The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, Nueva York-Londres 1973); cf. mi recensión de esta obra en TS 35 (1974) 741-744. Es posible que Wilson tenga razón cuando afirma que la obra lucana, en su conjunto, carece de una sistematización coherente de su «teología de los paganos» (*op. cit.*, p. 239); pero lo que no se

puede negar en absoluto es que la actitud de Lucas con respecto al mundo pagano cuadra perfectamente con su concepción teológica global, como intentamos demostrar en esta reflexión que estamos haciendo.

En toda esta problemática del universalismo en Lucas, lo que está bien claro es que la salvación no sólo se difunde más allá de los confines del mundo judío, sino que exige una auténtica reconstitución de esa magnitud llamada Israel. Como ha demostrado convincentemente J. Jervell, *The Divided People of God: The Restoration of Israel and Salvation for the Gentiles*, en *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts* (Minneápolis 1972) 41-74, Lucas no dice que el pueblo judío, en su totalidad y en cuanto tal, haya rechazado a Jesús y su mensaje de salvación fuera de unas cuantas excepciones. En la obra lucana, el término «Israel» no ha perdido su referencia al pueblo judío; sólo que ahora esa denominación abarca dos sectores: los judíos «arrepentidos» o «convertidos» —es decir, los cristianos— y los judíos obstinados en sus convicciones inveteradas. La designación no se refiere a una Iglesia como unidad compuesta de judíos y paganos, sino a judíos que han aceptado el mensaje del cristianismo, que son los beneficiarios del cumplimiento de la antigua promesa, y a los que se asocian los paganos como partícipes de esa promesa hecha realidad. Por consiguiente, *no* se trata de un *nuevo* Israel, sino de un Israel reconstituido. En cuanto al Israel histórico, hay que admitir su división interna frente a la persona y a la predicación de Jesús; mientras una parte acoge con sinceridad la palabra salvífica, otra parte se empeña contumazmente en rechazarla. Para una exposición más detallada de la problemática, cf. J. Jervell, *The Divided People of God: The Restoration of Israel and Salvation for the Gentiles*, pp. 41-74.

El universalismo en el Evangelio según Lucas tiene además otra dimensión complementaria. La incidencia de este problema no se limita a la relación entre judíos y no judíos, sino que se percibe también en la descripción del comportamiento de Jesús con los más diversos representantes de todas las clases sociales. Ya hemos mencionado a los samaritanos; pero habrá que reseñar también su actitud con respecto a los *publicanos* —Leví (Lc 5,27), Zaqueo (Lc 19,2-10), grupos de publicanos (Lc 5,29-30; 7,29.34; 15,1),

uno anónimo (Lc 18,10-13)—, a los *pecadores* —la pecadora pública (Lc 7,36-50), el hijo pródigo (Lc 15,11-32; cf. 6,32-34)—, a las *mujeres* —la viuda de Naín (Lc 7,11-17), la pecadora (Lc 7, 36-50), el grupo de mujeres que le seguían (Lc 8,2-3), Marta y María (Lc 10,38-42), la mujer encorvada (Lc 13,10-17), la que perdió una moneda (Lc 15,8-10), la viuda insistente de la parábola (Lc 18,1-8), la viuda pobre que da todo lo que tiene (Lc 21,1-4), las mujeres de Jerusalén (Lc 23,27-31)— y a los *pobres,* a los que hace referencia explícita en su discurso programático de Nazaret (Lc 4,18), en la primera bienaventuranza (Lc 6,20; cf. 7,22; 14,13) y en la parábola del rico y Lázaro (Lc 16,20; cf. 18,22; 21,1-4).

Ya la predicación de Juan manifiesta, aunque indirectamente, una actitud semejante en sus exhortaciones al pueblo, a los publicanos y a los soldados (Lc 3,10-14). En cuanto a Jesús, el momento más significativo de su absoluta disponibilidad es su promesa a uno de los malhechores crucificados con él: «Te lo aseguro: hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,43). Su salvación supera toda clase de distinciones sociales; lo mismo llega a una «hija de Abrahán» (Lc 13,16) que a un «hijo de Abrahán» (Lc 19,9). La mejor síntesis de su apertura personal la traza él mismo en la conclusión de su encuentro con Zaqueo: «El Hijo de hombre ha venido a buscar lo que estaba perdido y a salvarlo» (Lc 19,10). En esta misma perspectiva habrá que incluir las espléndidas «parábolas de la misericordia», tan características del Evangelio según Lucas.

Para apreciar todas las implicaciones sociales que podía comportar una actitud tan abierta como la de Jesús, en su trato con toda clase de personas, habría que estudiar con mucha mayor atención el ambiente de la sociedad contemporánea y el absoluto desprecio con que se trataba a gentes de esa ralea. Probablemente Lucas vivió una situación semejante en la sociedad de su tiempo, y esto nos puede dar la clave de las motivaciones que le llevaron a presentar a Jesús precisamente como lo ha hecho en su narración evangélica. La lectura de determinados pasajes del Evangelio según Lucas nos produce una sensación de que el autor muestra un interés particular por los más oprimidos y marginados, por los que constituyen el desecho de la sociedad (cf. las reflexiones de Moore en *The Beginnings of Christianity,* vol. 1, pp. 439-445).

5. *Cristología lucana*

Indiscutiblemente, la figura central de la historia de salvación, según Lucas, es Jesucristo, porque en él es donde verdaderamente se manifiesta la actividad de Dios en la historia humana. Jesús no es solamente el heraldo de la salvación, sino que es el objeto mismo de esa proclamación, es decir, la salvación proclamada. Como ya hemos dicho en repetidas ocasiones, a pesar del énfasis que pone Lucas en «la palabra de Dios» y en su expansión hasta los últimos confines de la tierra, su verdadero objeto de proclamación, lo que da sentido a la totalidad de su obra es la persona de Jesús de Nazaret: «La salvación no está en ningún otro, es decir, que bajo el cielo no tenemos los hombres otro nombre diferente de él al que debamos invocar para salvarnos» (Hch 4,12). Lucas concibe la figura de Jesús no sólo como «el clímax de la actuación de Dios en Israel» (cf. E. Franklin, *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts* [Filadelfia 1975] 7), sino como el verdadero centro de la historia de salvación. Por eso vamos a intentar una breve síntesis de los elementos que configuran la concepción lucana de la persona de Jesús. Para empezar se pueden distinguir dos aspectos: la «cristología», es decir, el acontecimiento Cristo como fenómeno histórico, y la «soteriología», que se refiere a los efectos salvíficos del acontecimiento Cristo. Trataremos estas dos cuestiones en tres amplias secciones de este apartado.

I

CRISTOLOGIA

Según la presentación lucana, Jesús es un judío de Palestina, nacido en Belén de Judá (Lc 2,6-7), descendiente de David (Lc 1,27; 2,4; 3,31), criado en Nazaret (Lc 4,16); un «hombre *(anēr* = «varón») que Dios acreditó ante vosotros, realizando por su medio los milagros, signos y prodigios que conocéis» (Hch 2,22). Con unas cuantas pinceladas, Lucas nos ofrece un retrato entrañable de Jesús: un ser humano totalmente volcado hacia los demás. Aunque tiene una marcada tendencia a suprimir en la personalidad de Jesús los rasgos de emoción, e incluso de apasionamiento, que le atribu-

yen los otros dos sinópticos, su protagonista posee unas cualidades humanas extraordinariamente relevantes. La narración lucana conserva los pasajes fundamentales de Marcos, especialmente los que revelan una de las más profundas reacciones del hombre, su enfrentamiento con la muerte. Por ejemplo, la escena de la agonía, aunque más breve y localizada en un monte, no es menos dramática que la presentación de Marcos o de Mateo, tanto en la conmoción interna de Jesús ante su destino como en su entrega total a la voluntad del Padre (Lc 22,42; cf. Mc 14,36; Mt 26,39). La consumación de su existencia terrena, su muerte en cruz, con un grito filial que recoge aquella misma actitud de entrega —«Padre, en tus manos dejo mi espíritu» (Lc 23,46)— es signo de la más absoluta sumisión.

Junto a esos rasgos genéricos de la personalidad de Jesús indica Lucas otros aspectos que trascienden su pura condición humana. Entre éstos hay que enumerar los siguientes:

1) Concepción virginal por obra del Espíritu Santo (Lc 1, 34-35). La descripción de este fenómeno está articulada en un lenguaje figurativo, que, naturalmente, no puede dar respuesta a la infinidad de preguntas que se han planteado sobre la cuestión, desde la Edad Media hasta nuestra teología contemporánea. El dato de la concepción virginal es, en Lucas, una deducción por contraste con el caso extraordinario de Juan, hijo de padres ya ancianos y de madre estéril; no es el resultado de una afirmación expresa del evangelista. En este sentido, la presentación lucana difiere notablemente de la enunciación explícita de Mateo (Mt 1,18).

2) Ministerio público especialmente guiado por el Espíritu (Lc 3,22; 4,1.14.18; 10,21). La presencia del Espíritu en relación con el bautismo y la tentación de Jesús aparece ya en el Evangelio según Marcos. Pero Lucas es el único de los evangelistas sinópticos que da un relieve particular a la acción del Espíritu durante el ministerio público de Jesús.

3) Estrecha relación con el Padre (Lc 2,49; 3,22; 9,35; 10, 21-22; 23,46). Fuera de los pasajes citados en primero y último lugar, la concepción lucana coincide perfectamente con la presentación de los otros dos sinópticos.

4) Resurrección de entre los muertos (Lc 24,6a; Hch 2,24. 32; 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.33.37; 26,23). Tanto el Evangelio según Lucas como el libro de los Hechos afirman el hecho de la resurrección de Jesús, pero nunca describen las particularidades concretas del acontecimiento. En Hch 1,22, uno de los requisitos que ha de poseer el candidato a ocupar la vacante del traidor Judas en el colegio de los Doce es que haya sido «testigo de la resurrección». Sin embargo, no hay ningún pasaje de la narración lucana que introduzca a algún discípulo como testigo presencial del hecho de la resurrección de Jesús. Lo que esa expresión significa es que el apóstol tiene que ser «testigo de Cristo resucitado», es decir, que haya visto al Señor después de su resurrección de entre los muertos. Se trata, por tanto, de la formulación teórica de un requisito fundamental para ser apóstol. Cf. Hch 4,33. Lucas no hace como el autor del *Evangelio de Pedro* (nn. 35-42), que nos ofrece una descripción pormenorizada de Jesús saliendo del sepulcro. Aunque, según Hch 1,3, hay un intervalo de cuarenta días entre la resurrección y la ascensión, Lucas jamás presenta a Jesús, durante ese período, de camino por nuestro mundo, fuera del episodio de los dos discípulos que iban a Emaús precisamente el día de Pascua (Lc 24,15). Lucas no sólo trata de evitar toda impresión de que las apariciones del Resucitado no son más que la visión de un fantasma (Lc 24,37), sino que subraya enfáticamente la realidad de la resurrección de Jesús, describiendo su participación en la cena de los discípulos la misma noche de Pascua y en la propia Jerusalén: «Le ofrecieron un trozo de pescado asado; él lo cogió y comió delante de ellos» (Lc 24,42-43; cf. Hch 10,41 y posiblemente Hch 1,4). Otro modo de insistir en esa realidad de la resurrección de Jesús se trasluce en la continua proclamación —que llena el libro de los Hechos de los Apóstoles— de que Jesús «no conoció la corrupción» (Hch 2,27.31; 13,35.37).

Con todo, Lucas jamás presenta la resurrección de Jesús como una pura revivificación o un mero retorno de su naturaleza a la existencia terrestre, como el hijo de la viuda de Naín (Lc 7,15) o la hija de Jairo (Lc 8,54-55). Lucas sabe muy bien que Cristo ha entrado «en su gloria» (Lc 24,26). Y de ahí precisamente, de «su gloria», de su presencia junto al Padre, es de donde viene Jesús en sus apariciones a los discípulos. Desde esa «gloria» se aparece también a Saulo en el camino de Damasco (Hch 9,3-6;

22,6-10; 26,13-18). De modo que la única diferencia entre esta última aparición y las anteriores —a los dos que iban camino de Emaús (Lc 24,13-35), a los Once y a los demás discípulos en Jerusalén (Lc 24,36-49) y a todo el grupo durante los cuarenta días (Hch 1,3)— es que la aparición a Saulo tiene lugar después de Pentecostés. Sin embargo, Lucas es el único autor neotestamentario que habla de «pruebas» de la resurrección de Jesús (cf. Hch 1,3); señal de que ya en su época habían comenzado a surgir en la mentalidad cristiana ciertas dudas sobre el acontecimiento, y Lucas introduce esa referencia, para garantizar la *asphaleia* de la doctrina que transmite a Teófilo.

5) Ascensión (Lc 24,51c; Hch 1,9) o exaltación a la derecha del Padre (Hch 2,33; 5,31). Cuando Lucas se refiere a la condición de Jesús resucitado en términos de «exaltación» no hay duda de que su terminología recoge un modo de concebir esa realidad en el cristianismo primitivo; de hecho, la expresión aparece ya en el himno cristológico —sin duda, prepaulino— de Flp 2,8-9 y en el fragmento hímnico que resuena en 1 Tim 3,16. Pero la expresión característica de Lucas, que le distingue de todos los demás autores neotestamentarios, es el término «ascensión». Esa palabra ya aparece por primera vez durante el ministerio público de Jesús, en la introducción de su viaje a Jerusalén (Lc 9,51).

La presentación lucana de esa realidad ofrece algunos aspectos interesantes. En primer lugar, Lucas introduce un tiempo intermedio entre la resurrección y la ascensión: los famosos cuarenta días. Ésta es la afirmación explícita de Hch 1,3, que contrasta con la datación de ambos acontecimientos en la narración evangélica. Efectivamente, en Lc 24, tanto los adverbios como las preposiciones a lo largo de todo el capítulo indican, sin lugar a dudas, que la resurrección y la ascensión tuvieron lugar el mismo día, el domingo de Pascua. Por otra parte, Lucas llega incluso a describir la ascensión de Jesús como un fenómeno materialmente perceptible (Hch 1,9-10). Esto es precisamente lo que no quiso hacer en el caso de la resurrección. Hay que notar también que las referencias temporales en torno a Lc 24,51 y la datación de la frase «fue llevado al cielo» concretamente el domingo de Pascua coinciden con los datos del apéndice deuterocanónico al Evangelio según Marcos (Mc 16,19) y de la narración de Juan (Jn 20,17). Todos ellos fijan

la misma fecha —domingo de Pascua— y el mismo destino —el cielo, Dios, el Padre— para la ascensión de Jesús. En cambio, sólo el libro de los Hechos describe detalladamente el proceso de la ascensión (Hch 1,9-10) y establece una datación distinta —unos cuarenta días después de la resurrección (Hch 1,3; cf. 13,31)—, al mismo tiempo que determina el lugar —el monte de los Olivos (Hch 1,12)—, describe el modo concreto —«le vieron subir», «viéndole irse»; hasta con una nube apocalíptica que le oculta a los ojos de los discípulos (Hch 1,9-10)— y especifica el punto de destino: el «cielo» (Hch 1,11), del grandioso acontecimiento. En este sentido, la descripción lucana de la ascensión corresponde, hasta cierto punto, a lo que el autor del *Evangelio de Pedro* hizo con el fenómeno de la resurrección. En el fondo, la ascensión no es más que una de las apariciones del Resucitado, concretamente la última; en ella Jesús se despide definitivamente de sus discípulos. Ellos no podrán ya contemplarle en esa figura familiar, íntima, cotidiana; ahora tienen que «esperar la promesa del Padre», es decir, el Espíritu Santo, que va a ser la forma en que la actuación de Cristo seguirá presente en el nuevo «tiempo de la Iglesia».

No cabe duda que el libro de los Hechos ha historificado la ascensión de Jesús, al situarla en un espacio —monte de los Olivos— y un tiempo —cuarenta días después de la resurrección— bien determinados (Hch 1,3.11-12). Pero la narración evangélica de Lucas, al poner la ascensión el mismo día de Pascua —como lo hace otra de las tradiciones neotestamentarias—, manifiesta que, en la mentalidad del autor, los dos acontecimientos están íntimamente relacionados. Por eso en la aparición a los dos discípulos que iban camino de Emaús, Lucas puede poner en labios de Jesús resucitado la afirmación de que el Mesías ya ha entrado «en su gloria» (Lc 24,26). Otra manera de expresar la nueva condición de Jesús es presentarlo «exaltado a la diestra de Dios» y como destinatario —y al mismo tiempo donador— del «Espíritu Santo que estaba prometido» (Hch 2,33). Todas estas expresiones no son más que diversas modalidades descriptivas del «éxodo» de Jesús (cf. Lc 9,31), es decir, su «salida», su paso al Padre a través de la pasión, muerte, sepultura, resurrección y exaltación gloriosa. Uno de los efectos de ese «éxodo» es la efusión del Espíritu Santo. Otra manera de expresar sintéticamente toda esa serie de acontecimientos podría ser la formulación que, sin pretensiones de una pura

ascendencia lucana, ha acuñado la teología moderna, al hablar de «el misterio pascual».

Otro punto que no se puede pasar por alto, dentro de esta misma problemática lucana, es la vinculación explícita de la resurrección de Jesús no sólo con sus propias predicciones, durante el período de su ministerio público (Lc 9,22; 18,32-33; cf. 24,7), sino con la globalidad de «las Escrituras», es decir, con todo el Antiguo Testamento (cf. Hch 3,24; 17,3).

Para indicar la resurrección de Jesús, Lucas utiliza dos verbos transitivos: *egeirein* y *anistanai* (= «levantar», «suscitar», «resucitar»), tanto en la voz activa, en la que Dios actúa como sujeto —*egeirein:* Hch 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.37; *anistanai:* Hch 2,24.32; (3,26?); 13,33.34; 17,31— como en aoristo pasivo —*egerthē, egerthēnai:* Lc 9, 22; 24,34—, donde Dios es agente implícito. Aunque Lucas es el único autor del Nuevo Testamento que usa *anistanai* en sentido transitivo, con referencia a la resurrección de Jesús, también utiliza otras formas, igualmente transitivas, que corresponden a un estadio anterior de la tradición, como se refleja en los escritos paulinos (cf. CBiJ, art. 79, n. 72). Con todo, el vocabulario lucano de la resurrección no excluye el uso intransitivo de *anistanai* —por ejemplo, *anastēsetai* (Lc 18,33) y *anastēnai* (Lc 24,7.46; Hch 10,41; 17,3)—, con la implicación de que Jesús resucitó por su propio poder.

H. Braun ha explotado esa fluctuación de vocabulario para defender la tesis de que la cristología lucana del libro de los Hechos ha desarrollado una teología «de carácter subordinacianista» (TLZ 77 [1952] 533), es decir, que Jesús está totalmente sometido a la actuación del Padre. Pero esa interpretación, en primer lugar, es demasiado peyorativa y además pone excesivo énfasis en el uso lucano del verbo *egeirein* —tanto en voz activa como en pasiva— y en el significado transitivo de *anistanai,* prescindiendo de los cinco pasajes en los que este verbo tiene valor intransitivo. Por otra parte, se trata de una interpretación anacrónica.

Los datos que acabamos de reseñar dejan suficientemente claro que Lucas no ha hecho más que conservar dos modos tradicionales de referirse a la resurrección de Jesús: uno, que atribuye al Padre la causalidad eficiente del acontecimiento; probablemente, la expresión más primitiva, porque «Dios es quien resucita a los muertos» (Hch 26,8); cf. *Shemoneh Esreh,* n. 2; H. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament,* 6 vols. (Munich 1922-1961) vol 4, nn. 211, y otro, que se le asigna al propio Jesús, como en las primeras cartas de Pablo (cf. 1 Tes 4,14) y en las narraciones evangélicas de Marcos (Mc 8,31; 9,9.31; 10,34; 16,9) y de Juan (Jn 20,9). Además, difícilmente se pue-

de admitir que Lucas tenga «una indiscutible preferencia» por el verbo *egeirein,* a pesar de las afirmaciones de U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte: Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (Neukirchen 1961) 137. Cf. I. H. Marshall, *The Resurrection in the Acts of the Apostles,* en *Apostolic History and the Gospels.* Ensayos bíblicos e históricos en honor de F. F. Bruce en su sesenta cumpleaños, ed. por W. W. Gasque/R. P. Martin (Grand Rapids 1970) 101-103.

En este mismo campo de la terminología se presenta una nueva dificultad. ¿Cómo hay que traducir la voz pasiva de *egeirein?,* ¿en sentido verdaderamente pasivo, es decir, «fue resucitado», o sencillamente como intransitivo, esto es, «resucitó»? El valor «pasivo» de *egerthē* en las referencias a la resurrección de Jesús —y, consiguientemente, su traducción «fue resucitado (por el Padre)»— parece estar apoyado por las expresiones paralelas que se refieren a la ascensión. No se puede negar que Lucas utiliza el sustantivo abstracto *anastasis* para indicar la resurrección de Jesús (Hch 1,22; 2,31; 4,33; 17,18[?]; 26,23), lo mismo que *analēmpsis* con referencia a la ascensión; pero cuando habla de esta última con un verbo, la forma verbal está invariablemente en voz pasiva: por ejemplo, el verbo *analambanein* (= «elevar», «fue elevado»: Hch 1,2.11.22), o *anapherein* (= «llevar», «levantar», «fue llevado»: Lc 24,51), cuya construcción lleva implícito el sujeto agente, es decir, «Dios». Hay un caso en el que *anabainein,* en sentido intransitivo, se usa para negar que David «subiera» al cielo (Hch 2,34). Cf. Rom 10,6; Ef 4,8-10, con las citas del Antiguo Testamento a las que hacen referencia los respectivos pasajes de la literatura paulina.

Minucias aparte, lo verdaderamente importante para la cristología lucana es que los cinco elementos que acabamos de describir hacen referencia a la dimensión trascendental de la existencia de Jesús. Por supuesto, no todos tienen el mismo alcance; pero el hecho es que estas facetas trascendentes, unidas a los diversos aspectos de la condición puramente humana de Jesús, dibujan una figura que representa la idea que tenía Lucas del «acontecimiento Cristo». Más adelante estudiaremos detalladamente esta concepción (cf. pp. 372-381). Por el momento, baste indicar que la expresión «acontecimiento Cristo» no es más que una fórmula convencional para hacer referencia a todo el conjunto de fenómenos que configuran la existencia de Jesús y le confieren su peculiar impacto sobre la historia de la humanidad: su ministerio público, su pasión, muerte y sepultura, su resurrección, ascensión y exaltación. En cuanto al papel que desempeñan en esta concepción global los di-

versos sucesos que se cuentan en los relatos de la infancia, la respuesta depende del sentido que se atribuya al concepto de *archē* (= «comienzo») en la obra de Lucas y de la postura que cada uno adopte con respecto al «tiempo de Jesús» en la sistematización de H. Conzelmann. Sea como sea, la auténtica concepción lucana del acontecimiento Cristo radica en la combinación de los aspectos trascendentes y los puramente humanos en la existencia de Jesús.

Aunque en los escritos de Lucas no aparece expresamente el término *parousia,* la concepción cristológica del autor supone la vuelta de Jesús como coronación de la fase definitiva. Eso es lo que dicen a los discípulos los dos personajes que aparecen en la escena de la ascensión: «Este mismo Jesús que ha sido elevado al cielo volverá como le habéis visto marcharse» (Hch 1,11). Y en su narración evangélica, Lucas ha conservado unas palabras de Jesús, que aparecen ya en Marcos y que hablan de la venida del Hijo de hombre con gran poder y majestad (Lc 21,17; cf. Mc 13,26); cf. también Lc 21,36.

Lucas no alude a la función de Jesús como «intercesor» ante el Padre (cf. Rom 8,34; Heb 7,25; 9,24; 1 Jn 2,1). En la concepción lucana, Cristo glorificado es más bien el que envía sobre la humanidad el Espíritu que ha recibido del Padre (Hch 2,33), el que está sentado a la derecha de Dios (Hch 7,55-56; cf. H. P. Owen, *Stephen's Vision in Acts vii 55-56:* NTS 1 [1954-1955] 224-226), el que ha de venir como Mesías (Hch 3,20-21), el que ha de tomar parte en el gran juicio del universo el día señalado (Hch 17,31).

La cristología lucana contempla cuatro fases de la existencia de Cristo. La primera empieza con su concepción virginal y llega hasta el momento en que se presenta en el desierto para recibir el bautismo. La segunda comienza precisamente aquí, en su bautismo, incluye todo el período de su ministerio, es decir, el «tiempo de Jesús», y termina con su ascensión. La tercera abarca el tiempo entre su ascensión y su venida en la parusía. Y la cuarta es esa venida concreta, la parusía de Jesús.

La concepción teológica de Lucas desconoce la idea de la «preexistencia» de Jesús y de su «encarnación». Muchos comentaristas del Nuevo Testamento atribuyen a la elaboración teológica de Pablo la idea de la preexistencia de Jesús como Hijo, mientras que

el concepto de encarnación va, más bien, unido a la teología del cuarto evangelio. Una interpretación, a mi parecer, perfectamente válida. Pero la imagen de Jesús que nos transmite Lucas carece totalmente de esas dos facetas.

Hay que tener presentes las cuatro fases de la existencia de Jesús porque van a desempeñar un papel importante en la exposición de otro aspecto de la cristología de Lucas: los títulos que tanto la narración evangélica como el libro de los Hechos atribuyen a Jesús.

II

TITULOS CRISTOLOGICOS

Ocurre a veces que ciertos títulos con los que la obra lucana describe la personalidad de Jesús tienen un carácter definidamente soteriológico más bien que cristológico. Sin embargo, ahora no vamos a entrar en distinciones particulares, sino que abordamos una exposición global de cada uno de los títulos, dejando para un estudio ulterior de soteriología lucana otros aspectos complementarios, que insisten más bien en el «significado» de la figura de Jesús para toda la humanidad.

Un estudio serio de los títulos cristológicos que el Nuevo Testamento aplica a Jesús tiene que ocuparse de tres aspectos fundamentales: primero, el trasfondo sociocultural que dio origen a cada uno de esos títulos, es decir, su proveniencia, ya sea del ámbito judío palestinense o más bien del mundo helenístico; en segundo lugar, la significación concreta de ese título determinado, y por último, su aplicación, esto es, a qué fase de la existencia de Jesús se atribuye ese título o a qué fase tuvo que pertenecer originariamente esa atribución particular. A lo largo de la exposición aparecerán algunos detalles concretos, que necesariamente habrá que relegar a las «notas» exegéticas del comentario ulterior. Lo único que vamos a hacer en este apartado es estudiar el uso específicamente lucano de los diversos títulos cristológicos.

a) *Mesías o Cristo*

No cabe duda que *christos,* aunque no sea el título más frecuentemente atribuido a Jesús en los escritos lucanos, es el más importante. Ya se lo decía el propio Jesús resucitado a los dos discípulos

que iban camino de Emaús: «¿No era verdad que el Mesías tenía que padecer todo eso para entrar en su gloria?» (Lc 24,26). Por otra parte, Lucas es el único autor neotestamentario que subraya la importancia del título cuando nos informa del nombre por el que se conocía a los seguidores de Jesús: los «cristianos» (Hch 11,26; 26,28).

El apelativo *christos,* con valor de título, sale unas veinticuatro veces en la obra de Lucas (Lc 2,11.26; 3,15; 4,41; 9,20, 20,41; 22,67; 23,2.35.39; 24,26.46; Hch 2,31.36; 3,18.20[?]; 4,26; 5,42; 8,5; 9,22; 17,3; 18,5.28; 26,23). Naturalmente, la traducción exacta del término es una cuestión muy discutible y muy discutida. ¿Hay que traducir *christos* por «Mesías» o es mejor mantener la expresión original griega, ya castellanizada en la forma «Cristo»? Indudablemente, esta última es la más apropiada para unos lectores no judíos, como eran los primeros destinatarios de la obra de Lucas. Pero hay que reconocer que la otra traducción —«Mesías»— explica con mayor exactitud el sentido del título, sobre todo si se tiene en cuenta que «Cristo» se usaba —y se sigue usando— como nombre propio, con el consiguiente peligro de desvirtuar su sentido original. Por lo pronto, *christos* funciona como nombre propio de Jesús —una especie de segundo nombre— en infinidad de textos lucanos; por ejemplo: Hch 2,38; 3,6; 4,10.33; 8,12.(37); 9,34; 10,36.48; 11,17; 15,26; 16,18; 17,3(?); 20,21; 24,24; 28,31. En algunos de estos pasajes, *christos* va incluso acompañado de *onoma* (= «nombre») por ejemplo: Hch 4,10; 8,12.

El título deriva del judaísmo palestinense. Su origen se remonta al uso veterotestamentario de *māšîaḥ* (= «ungido»), que los LXX tradujeron por *christos.* Y es una traducción excelente, ya que la la raíz hebrea *mšḥ* y el verbo griego *chriein* tienen el mismo significado: «ungir». En el Antiguo Testamento, la unción no tenía un sentido unívoco; pero el título de «el ungido» se aplicaba, de manera más bien genérica, a ciertos personajes históricos que se consideraban como intermediarios de Dios para servir a su pueblo, Israel, o para encargarse de protegerle. Por lo general, se aplicaba a los reyes —Saúl, David y toda la dinastía davídica—, pero, en determinadas ocasiones, también se reconocía como «ungidos» a otras personas, por ejemplo, el sumo sacerdote, e incluso Ciro, rey de Persia. En los últimos siglos del judaísmo precristiano, y espe-

cialmente en Palestina, surgió un clima de vehemente expectación mesiánica, es decir, se creía que de un momento a otro iba a aparecer un nuevo David o un «ungido» enviado por Dios. Para más detalles sobre el desarrollo de estas expectativas, véanse las «notas» exegéticas a Lc 3,15 y 9,20, en el tomo II del comentrio.

Lo más probable es que, en tiempos de Jesús, el título de «Mesías» hiciera referencia a un personaje de aparición más o menos inminente, enviado para llevar a cabo la restauración de Israel y el triunfo del poder y de la soberanía de Dios. El «ungido» tendría que aparecer como heredero de la tradición dinástica o política de David o bien como depositario de la tradición sacerdotal (cf. SalSl 17,32; 18, título del salmo y vv. 5.7; Hen[et] 48,10; 52,4; 2 Esd 12,32; 1 QS 9,11; cf. M. de Jonge, *The Use of the Word «Anointed» in the Time of Jesus:* NovT 8 [1966] 132-148). Naturalmente, Jesús tuvo que sentirse personalmente relacionado con esas expectativas. Pero no podemos saber con seguridad hasta qué punto esa relación con el mesianismo llegó a tomar forma en su propia *conciencia.*

No se puede negar que la tradición evangélica prelucana aplica a Jesús el título de «Mesías» durante su ministerio público, por ejemplo, en la declaración de Pedro. Pero también habla de la renuencia de Jesús a aceptar el título y pone en sus labios una corrección de esa mentalidad mediante el anuncio de su propio destino de sufrimiento como Hijo de hombre (Mc 8,30-31). Otra observación. En el Evangelio según Marcos, Jesús admite sin rodeos su condición mesiánica, en su comparecencia ante el sumo sacerdote (Mc 14,62). Pues bien, la tradición evangélica posterior corrige y atenúa esa declaración de Jesús (Mt 26,64; Lc 22,67), casi con toda seguridad, por las connotaciones políticas inherentes al título de «Mesías».

Durante las primeras décadas del cristianismo, el apelativo *christos* no sólo se convirtió en el título por antonomasia aplicado a Jesús de Nazaret, sino que llegó a adquirir categoría de nombre propio. A pesar de la opinión de F. Hahn *(Titles,* p. 186), el uso de *christos* en los escritos de Pablo no ha conservado prácticamente nada de su sentido «mesiánico» original, a excepción de Rom 9,5 (cf. W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God,* Naperville 1966, páginas 203-214). Con todo, sería muy aventurado atribuir precisamente a Lucas la distinción ya mencionada entre los dos valores

de *christos:* como título y como nombre. El factor determinante de la adopción del título de «Mesías» *(christos)* y su posterior aplicación a Jesús debió de ser el letrero que Pilato hizo colocar sobre la cruz: «El rey de los judíos» (Mc 15,26). La condición de rey que le atribuía el procurador romano llevó a asociar la persona de Jesús con la expectación mesiánica contemporánea. En otras palabras: Jesús fue crucificado precisamente por su realeza, como muy bien ha observado N. A. Dahl, *The Crucified Messiah and Others Essays* (Minneápolis 1974) 23-28. Y así comienza todo un proceso de deducción en la mentalidad de sus seguidores. Si Jesús fue crucificado porque era rey, entonces es que él era el «Mesías». Ahora bien: Jesús ha resucitado. Por consiguiente, el título de «Mesías» ya no puede referirse a un personaje futuro, que colmará las expectativas del pueblo, sino que compete sólo a una persona, la única digna de ese título honorífico. Así es como, a los pocos años de la crucifixión, surgen las denominaciones «Cristo», «Cristo Jesús», «Jesucristo», «Jesús el Mesías», que muy pronto pasan a formar parte del kerigma, como se ve en 1 Cor 15,3: «Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras». Bastaría este solo texto para destruir la tesis de F. Hahn: «En los primeros tiempos del cristianismo no se atribuyó a Jesús ni el concepto ni el título de Mesías» *(Titles,* p. 161).

Respetuoso con sus fuentes, Lucas ha conservado la escena en que se da a Jesús el título de *christos* durante su ministerio público, es decir, la solemne declaración de Pedro: «Tú eres el Mesías de Dios» (Lc 9,20). Pero también ha conservado la prohibición terminante de Jesús sobre la aplicación personal del título y la corrección de la perspectiva de los discípulos (Lc 9,22); aunque omite la amonestación a Pedro. Más adelante, al describir la comparecencia de Jesús ante el sumo sacerdote, Lucas no pone en labios del interrogado una respuesta franca sobre su condición mesiánica —como lo hace Marcos con un rotundo «Yo soy» (Mc 14,62)—, sino que Jesús responde con evasivas, con una afirmación a medias (Lc 22, 67-68). Y ya después de resucitado, cuando los discípulos le preguntan: «Señor, ¿es ahora cuando vas a restaurar el reino para Israel?» (Hch 1,6), Jesús ignora simplemente la cuestión. De modo que, según la narración lucana, Jesús es decididamente intolerante con respecto a las connotaciones políticas que habían invadido la expectación mesiánica del momento y que incluso le habían salpi-

cado personalmente, a través de una identificación de «Mesías» con «rey» (cf. Lc 23,2).

Queda claro que, en el Evangelio según Lucas, el título de «Mesías» se aplica a Jesús *durante* su *ministerio* público, es decir, en la segunda fase de su existencia. Pero Lucas no limita esa atribución únicamente a ese período determinado. En el libro de los Hechos de los Apóstoles, el título aparece expresamente relacionado con la resurrección. El día de Pentecostés, ante los representantes de todo el mundo judío, reunidos en la ciudad santa, Pedro proclama solemnemente: «Pues bien, Dios resucitó a este Jesús ... Dios ha constituido Señor y Mesías a este mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis» (Hch 2,32.36). Y Pedro se refiere a Jesús exaltado a la derecha de Dios (Hch 2,33). Es decir, el título de «Mesías» se atribuye a Jesús en la tercera fase de su existencia. Pero aún hay más. Incluso en la primera fase suena ya el título mesiánico. En los relatos de la infancia, Lucas, con una proyección de futuro, pone en boca de un mensajero celeste una declaración insólita, dirigida a los pastores de Belén: «Hoy, en la ciudad de David, os ha nacido un Salvador: el Mesías, el Señor» (Lc 2,11).

Al atribuir a Jesús el título *christos,* Lucas le presenta como «el ungido», el intermediario de Dios, que se proclama a sí mismo como portador de una salvación totalmente nueva destinada a la humanidad (cf. Lc 4,18-21). Al mismo tiempo, esa salvación adquiere unas connotaciones nuevas con respecto al reino de Dios entre los hombres (cf. Lc 2,26.29-32). En el título «mesiánico» de Jesús resuenan los acentos de otro apelativo complementario —el título de «rey»—, que, en el Evangelio según Lucas, tiene características propias y define con mayor precisión el sentido en que hay que interpretar el propio título *christos* (cf. pp. 361-363). En este mismo contexto hay que mencionar dos expresiones claramente lucanas: *ho christos Kyriou* (= «el Mesías del Señor»: Lc 2,26; Hch 4,26) y *ho christos tou Theou* (= «el Mesías de Dios»: Lc 9,20; 23,35), en las que el genitivo, en línea con la tradición veterotestamentaria (cf. 1 Sm 24,7), indica quién es el autor de la unción consecratoria.

Todavía quedan dos aspectos de la concepción mesiánica de Lucas que conviene tocar antes de concluir nuestra exposición del tema:

1) La idea de que Jesús es un Mesías que aún tenemos que esperar. Pedro, en su discurso al pueblo reunido en el pórtico de Salomón, le exhorta en términos apremiantes: «Por tanto, arrepentíos y convertíos para que se borren vuestros pecados; a ver si el Señor manda los tiempos del consuelo y os envía al Mesías que os estaba destinado, es decir, a Jesús. El cielo tiene que retenerlo hasta que lleguen los tiempos de la instauración de todo lo que Dios anunció por boca de sus santos profetas desde el principio» (Hch 3,19-21). Se pueden leer estos versículos en la perspectiva de una referencia a ese Jesús, que ya ha sido reconocido como Mesías, que ya ha subido al cielo y que habrá de colmar todas nuestras esperanzas cuando vuelva en la consumación. Pero esa lectura supondría que no se ha captado verdaderamente la complejidad del sentido de este pasaje. El texto habla de Jesús como de un personaje que Dios ha constituido «Mesías que ha de venir», una figura que el cielo tiene que retener hasta que llegue el tiempo determinado por Dios. J. A. T. Robinson se pregunta si no tendremos aquí «la cristología más primitiva de todas» las que configuran el Nuevo Testamento *(The Most Primitive Christology of All?:* JTS 7 [1956] 177-189, reproducido en *Twelve New Testament Studies* [Naperville 1962] pp. 139-153). Es perfectamente posible. De hecho, es una concepción del mesianismo que no se encuentra en el resto de la literatura neotestamentaria y que no aparece en ningún otro pasaje de la obra de Lucas.

Puede ser que nos hallemos ante un fragmento de cristología prelucana, que no formaba parte integrante del kerigma; es decir, un tipo de cristología que surgió en las primeras comunidades y que, aunque no fue incorporada al kerigma propiamente dicho, coexistía con él, especialmente en lo que poco a poco se convirtió en la interpretación más aceptada del mesianismo de Jesús. Lo que conviene observar aquí es que el pasaje aplica el título *christos* a Jesús, en el contexto de su parusía, es decir, en la cuarta fase de su existencia. Se trata de un pasaje único en todo el Nuevo Testamento. En ningún otro se da a Jesús el título «mesiánico» cuando se habla de su parusía; por lo general, para esta fase de su existencia se prefiere el apelativo *kyrios* (cf. 1 Tes 4,17; 1 Cor 11,26; 16,22).

2) Una de las ideas teológicas más peculiares de la concepción lucana es la presentación de Jesús como Mesías marcado por el sufrimiento: «¿No tenía el Mesías que padecer todo esto para entrar en su gloria?» (Lc 24,26); «así está escrito: el Mesías tiene que padecer y resucitar de entre los muertos» (Lc 24,46). Esta concepción de un Mesías víctima del sufrimiento no se encuentra en la literatura veterotestamentaria ni en los escritos judíos anteriores o contemporáneos del Nuevo Testamento. Y esto es así a pesar de las afirmaciones de Lucas: «Y comenzando por Moisés y siguiendo por los profetas, les explicó lo que se refería a él en toda la Escritura»; «todo lo escrito en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos acerca de mí tenía que cumplirse» (Lc 24,27.44). Es más, ningún autor neotestamentario fuera de Lucas presenta a Jesús como «el Mesías que tenía que padecer». Es posible que algunos elementos de Mc 8,29-31 dieran pie a Lucas para formular su propia concepción. De hecho, en el pasaje de Marcos, Pedro afirma sin titubeos: «Tú eres el Mesías». Pero inmediatamente, Jesús corrige esa declaración, refiriéndose a sí mismo como «Hijo de hombre», que tiene que pasar por el sufrimiento. Pero Marcos no habla jamás de un «Mesías» que tenga que padecer. Obviamente, no vamos a subrayar la necesidad de distinguir entre la figura de «el Mesías» y la de «el Siervo del Señor» (cf. Is 52, 13-53,12). Por otra parte, es cierto que en el desarrollo posterior del pensamiento judío se llegó a aplicar al «Siervo» el título de «Mesías»; cf. *Tg. Neb.* (Is 52,13). A Sperber, *The Bibel in Aramaic,* 4 vols. (Leiden 1959-1973) vol. 3, p. 107; cf., además, S. H. Levey, *The Messiah: An Aramaic Interpretation: The Messianic Exegesis of the Targum* (Cincinnati 1974) 63-67. Pero, que sepamos, la primitiva tradición judía no interpretaba así la figura del «Siervo».

b) *Señor*

El título que con mayor frecuencia se atribuye a Jesús en el Evangelio según Lucas y en los Hechos de los Apóstoles es *kyrios* o *ho kyrios* (= «Señor» o «el Señor»); prácticamente, el doble que *christos.* Con todo, *kyrios* es invariablemente puro título; nunca se considera como nombre propio. La cuestión de su posible origen es una de las más debatidas en la investigación moderna.

En la obra lucana se aplica el título de *kyrios* tanto a Dios

como a Jesús. La atribución de este título simplemente a Dios no es una novedad de Lucas; aparece ya en los comienzos de la comunidad, como sugieren Mc 11,9; 12,11.29.30.36, los pasajes de «Q» en Lc 4,8 (= Mt 4,10) y en Lc 4,12 (= Mt 4,7) e incluso Lc 10,27, posiblemente derivado de «L». Algunos investigadores piensan que la designación de Dios como *kyrios* entre los primeros cristianos tiene su origen en los LXX; por ejemplo, O. Cullmann (*Christology*, pp. 200-201; W. Foerster, TWNT 3, pp. 1086s). Pero parece que este uso de *kyrios* con referencia a Dios se encuentra únicamente en algunos ejemplares de los LXX utilizados por las comunidades cristianas desde el siglo IV en adelante. En las traducciones griegas del Antiguo Testamento anteriores al cristianismo, el nombre *Yhwh* se conservaba en caracteres hebreos, como señal de reverencia a la sacralidad del inefable nombre de Dios. Orígenes y Jerónimo afirman que en su tiempo aún existían manuscritos griegos en los que se conservaba la transcripción hebrea del nombre de Dios (cf. Jerónimo, *Prologus galeatus:* PL 28, cols. 594-595; *Ep. 25, ad Marcellam:* CSEL 54, p. 219).

Otro dato que confirma esta práctica de los escribas nos viene del reciente descubrimiento de dos manuscritos griegos del Antiguo Testamento, de datación más bien temprana. Uno de ellos, procedente de Palestina, es el 8Ḥev XII gr, descubierto en la gruta octava de Naḥal Ḥever, y cuya datación puede fijarse entre los años 50 a. C. y 50 d. C. El contenido consta de una serie de fragmentos de los Doce profetas menores, en los que el nombre *Yhwh* aparece escrito en caracteres paleohebreos. El otro texto, descubierto en Egipto, es el papiro Fuad 266, que contiene partes del Génesis y del Deuteronomio; la fecha de composición podría oscilar entre el siglo II y el I a. C. El texto ofrece, por lo menos en treinta y un casos, el nombre *Yhwh* escrito en hebreo, y concretamente con caracteres cuadrados.

Hay otros muchos datos que se podrían aducir; pero basten ese par de muestras. Esta situación ha llevado a muchos investigadores del Nuevo Testamento a preguntarse si los judíos, antes de la era cristiana, llegaron alguna vez a referirse a Dios como «(el) Señor». Por ejemplo, R. Bultmann (*Theology*, vol. 1, p. 51) piensa que en la Palestina antigua era «inconcebible que un judío usara, sin más, la expresión 'el Señor'» para referirse al Dios de Israel. Cf. P. Vielhauer, *Ein Weg zur*

neutestamentlichen Christologie? Prüfung der Thesen Ferdinand Hahns, en *Aufsätze zum Neuen Testament* (Munich 1965) 141-198; H. Conzelmann, *Outline*, pp. 82-84; W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (Naperville 1966) 70-71.

Como conclusión de todos estos datos puede decirse que la utilización cristiana de *kyrios*, en sentido absoluto y con el significado de «Señor» o «el Señor», para referirse a Jesús, no puede provenir del empleo de esta expresión en los LXX ni en el judaísmo palestinense precristiano. Por consiguiente, un buen número de investigadores postula para el título *kyrios* un origen totalmente ajeno al mundo judío de Palestina. Se trataría entonces de un elemento que originariamente no formaba parte del kerigma, sino que habría surgido con ocasión de las primeras predicaciones por el mundo mediterráneo oriental. El contacto de la fe cristiana con la multitud de «dioses» y «señores» que poblaban el ámbito de la religiosidad helenística habría despertado en la conciencia de la comunidad la convicción de que «para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, de quien procede el universo y a quien estamos destinados nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien existe el universo y por quien existimos nosotros» (1 Cor 8,6). En este contexto hay que observar que Lucas utiliza el apelativo *kyrios*, en sentido absoluto, para referirse también al emperador Nerón (Hch 25,26).

Toda esta problemática necesita un estudio más pormenorizado. Como no podemos detenernos aquí a examinar los detalles de la cuestión, baste indicar que actualmente poseemos suficientes datos para poder afirmar que el judaísmo palestinense precristiano ya se refería a Dios con el apelativo hebreo *ʾādōn*, con el arameo *mārēʾ* o *māryāʾ*, o con el griego *kyrios*; todos ellos con el mismo significado: «Señor». Por tanto, no parece imposible que los primeros cristianos, procedentes del ámbito judío de Palestina, aplicaran a Jesús el apelativo «Señor» o «el Señor», con el que su propia tradición religiosa expresaba el nombre de Dios. Para más detalles, véanse mis dos artículos *The Semitic Background of the New Testament «Kyrios»-Title*, en *A Wandering Aramean* (Missoula Mt. 1979) 115-142 (aparecido originalmente en *Jesus Christus in Historie und Theologie*. Hom. a Hans Conzelmann en su sesenta cumpleaños, ed. por G. Strecker (Tubinga 1975) 267-298; *New Testament «Kyrios» and «Maranatha» and Their Aramaic Background*, en *To Advance the Gospel: New Testament Studies* (Nueva York 1981) 218-235. Cf. G. Howard, *The Tetragram and the New Testament*: JBL 96 (1977) 63-83.

Pues bien, si ya en época precristiana los judíos residentes en Palestina aplicaban a Dios el título de «Señor» —lo que quiere decir que no se trataba de algo tan «inconcebible» como algunos pretenden—,

se puede afirmar que la transposición de este título a Jesús tuvo lugar precisamente en Palestina. Entonces, la primitiva profesión de fe: «Jesús es Señor» (1 Cor 12,3; Rom 10,9) era una respuesta a la proclamación del kerigma, y no hay por qué considerarla como un producto de la evangelización del mundo mediterráneo oriental. Probablemente su formulación griega hay que atribuirla a los «helenistas» que convivían con los judeocristianos palestinenses, mientras que estos últimos, «los de lengua hebrea (aramea)» (cf. Hch 6,1), conservaron la fórmula en arameo o en hebreo.

Lógicamente, la transposición a Jesús de un apelativo como *kyrios* tuvo que suponer una equiparación de Jesús con el propio Dios, pero sin establecer una verdadera identificación entre ambos, puesto que a Jesús nunca se le llama *ʾabbāʾ*. Por otra parte, la antigua invocación aramea *māranāʾ thāʾ* (= «Ven, Señor»), conservada en transcripción griega en 1 Cor 16,22, podría sugerir que, originariamente, el título se aplicó a Jesús en el contexto de su parusía (cf. 1 Cor 11,26).

Lucas, por su parte, nunca da a Jesús el título *kyrios* cuando se refiere a su parusía. En Hch 3,19, el apelativo se refiere claramente a Dios, que es el que va a enviar al que él ha constituido Mesías. Lo que sí hace Lucas es atribuir ese título a Jesús, después de su resurrección; por ejemplo, en Hch 2,36: «Dios ha constituido Señor y Mesías a este mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis». Este pasaje no sólo se ha considerado fundamental para la configuración del kerigma en el libro de los Hechos, sino que incluso es posible que reproduzca una fórmula prelucana. En todo caso, el texto es una manifestación clara del uso que hace el Nuevo Testamento de un título tan significativo para designar a Cristo resucitado. Cf. Lc 24,34: «Era verdad; ha resucitado el Señor».

Otro aspecto típico de Lucas es la frecuencia con que aplica a Jesús el título *kyrios* durante su ministerio público. Mientras que en el Evangelio según Marcos no sale más que una sola vez, en sentido absoluto (Mc 11,3), su frecuencia en la narración lucana, especialmente cuando habla el propio evangelista, llama poderosamente la atención; cf. Lc 7,13.19; 10,1.39.41; 11,39; 12,42a; 13,15; 17,5.6; 18,6; 19,8a.31.34; (20,44); 22,61 *(bis)*; 24,3.34. En realidad, lo que hace Lucas es emplear un título que, en su época, se ha convertido ya en una expresión corriente. Y lo mismo pasa en el libro de los Hechos (cf., por ejemplo, Hch 1,21; 4,33; 5,14; 8,16, etc.). Durante el ministerio público de Jesús muchas

personas se dirigen abiertamente al protagonista con un vocativo explícito: *Kyrie* (cf. Lc 5,8.12; 6,46 [*bis*]; 7,6; 9,54.59.61; 10, 17.40; 11,1; 12,41; 13,23.25; 17,37; 18,41; 22,33.38.49). En estos casos no siempre es fácil matizar el sentido del título. ¿Es una simple expresión de cortesía, o es un apelativo auténticamente religioso? En el Evangelio según Marcos, el problema es verdaderamente grave. Pero cuando Lucas escribe su narración ya ha pasado suficiente tiempo para que incluso el vocativo se haya ido cargando de significación religiosa. Los relatos de la conversión de Pablo, camino de Damasco, plantean esa misma dificultad (cf. Hch 9,5.10b.13; 22,8.10.19; 26,15a).

Hay que notar también que Lucas llega a retrotraer el apelativo *kyrios* hasta la primera fase de la existencia de Jesús. El anuncio del mensajero celeste a los pastores de Belén presenta a Jesús, entre otros apelativos, explícitamente como «Señor» (Lc 2,11). E Isabel llama a María «la madre de mi Señor» (Lc 1,43), mientras que María, al definirse como «la esclava del Señor» (Lc 1,38), se refiere con ese título más bien a Dios.

Se puede decir, en general, que Lucas, al llamar a Dios y a Jesús con el apelativo de *kyrios,* actualiza y da continuidad al significado que ese título tenía ya en la primitiva comunidad cristiana, en la que, en cierto sentido, se consideraba a Jesús como igual a Dios. Este significado no es todavía equivalente a una expresión de la divinidad de Jesús; pero, al menos, transmite una convicción de su trascendencia, del carácter ultramundano de su personalidad. La idea de «señorío», implicada en términos como *'ādōn, mārê',* *kyrios,* y referida a Dios en la mentalidad del judaísmo palestinense, se aplica ahora a Jesús, especialmente en su condición de resucitado. No cabe duda de que se trata de una expresión del dominio que esas dos personalidades ejercen sobre el universo humano. Pero Lucas jamás da a Jesús el título de *despota* (= «soberano Señor»), reservado exclusivamente a Dios, y que no sale más que dos veces en toda su obra (Lc 2,29; Hch 4,24). Por consiguiente, al atribuir a Jesús el título de *kyrios,* la obra lucana da un espléndido testimonio del poderoso influjo que ejerció sobre la comunidad el misterio de Cristo resucitado. Un apelativo, característico de la resurrección, incide también sobre el ministerio público de Jesús y aun sobre la primera fase de su existencia. De modo que la personalidad de Jesús queda inundada en todas sus dimensiones

por una aureola propia de su glorificación. Es un modo típico de Lucas de ir sembrando prefiguraciones a lo largo de toda su obra.

Personalmente creo que es preferible mantener cada título de Jesús dentro de los límites de su significado concreto. Por eso no me inclino a aceptar la idea de I. de la Potterie de que *kyrios,* en el Evangelio según Lucas, posee «una resonancia esencialmente mesiánica» (*Le titre «kyrios» appliqué à Jésus dans l'Évangile de Luc.* Hom. al R. P. Béda Rigaux, ed. por A. Descamps/A. de Halleux [Gembloux 1970] 145). Tengo la impresión de que el empleo del adjetivo «mesiánico» en este contexto es bastante precipitado. Y así piensa también M. de Jonge, *The Use of the Word «Anointed» in the Time of Jesus:* NovT 8 (1966) 133. La afirmación de Hch 2,36: «Dios ha constituido Señor y Mesías a este mismo Jesús», y la formulación del comunicado celeste en Lc 2,11: «Os ha nacido un Salvador: el Mesías, el Señor», contradicen esa tendencia a interpretar el significado de un título por medio del contenido del otro. No habría ninguna razón para usar dos títulos si uno de ellos contuviera ya esencialmente determinados matices de su acompañante.

c) *Salvador*

Ya al presentar anteriormente el desarrollo de la historia de salvación (cf. p. 211) nos encontramos con el apelativo *sōtēr* (= «Salvador») como uno de los más característicos de la concepción lucana de Jesús. El título aparece también en Juan (Jn 4,42); pero entre los sinópticos se encuentra exclusivamente en Lucas. Es verdad que, incluso en la tradición lucana, el título no sale más que una sola vez; pero lo tratamos en tercer lugar por la preeminencia que le da el mensaje celeste comunicado a los pastores de Belén la misma noche del nacimiento de Jesús: «Hoy, en la ciudad de David, os ha nacido un Salvador: el Mesías, el Señor» (Lc 2,11). Volvemos a encontrar el título en Hch 5,31, con ocasión de la respuesta de Pedro y los apóstoles a los cargos presentados por el Sanedrín: «La diestra de Dios exaltó a Jesús haciéndole Jefe y Salvador». En este caso, el título se aplica a la tercera fase de la existencia de Jesús, mientras que, en su narración evangélica, Lucas ya lo ha hecho resonar en la primera fase. Pablo hace lo mismo en su discurso a los judíos de Antioquía de Pisidia: «Según lo prometido, Dios sacó de su descendencia (de David) un Salvador para

Israel, Jesús» (Hch 13,23). Un poco más adelante, en el mismo discurso, Pablo vuelve a mencionar a Jesús, esta vez como resucitado de entre los muertos (Hch 13,34); lo cual indica con suficiente claridad que *sōtēr* se concibe aquí como título de Cristo resucitado.

En el mundo grecorromano contemporáneo, el título *sōtēr* era bien conocido y se utilizaba con mucha frecuencia; dioses, filósofos, médicos, estadistas, reyes, emperadores, fueron considerados, en determinadas ocasiones, como *sōtēr* (cf. W. Foerster/G. Fohrer, *sōzō:* TWNT 7, 965-1024). Por ejemplo, en la famosa Piedra de Rosetta, Tolomeo V Epífanes (203-181 a. C.) es reconocido como «dios y salvador». Y una inscripción de Éfeso, que data del año 48 después de Cristo, llama a Julio César «dios encarnado y salvador universal de la vida humana» (cf. J. H. Moulton/G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament* [Londres 1930] 287 y 621). El título se usaba, por lo general, en relación con el concepto romano de *salus* y con la vuelta de la añorada «edad de oro».

En el apelativo *sōtēr* no se puede descuidar su trasfondo veterotestamentario, ya que en el Antiguo Testamento se aplica el título de *môšîaʿ* (= «salvador») tanto a ciertos individuos suscitados por Dios para liberar a su pueblo (Jue 3,9.15) como al propio Dios, en cuanto liberador de sus escogidos (1 Sm 10,19; Is 45,15.21). Los LXX traducen esos pasajes con el término *sōtēr;* cf. igualmente el texto griego de Sab 16,7; 1 Mac 4,30; Eclo 51,1; SalSl 3,6; 8,33; 16,4, donde todas las denominaciones se refieren a Dios.

Probablemente, la aplicación cristiana de este título a Jesús debió de obedecer al influjo de estas dos corrientes. No cabe duda que la denominación *sōtēr* ya era común en el cristianismo prelucano, como se deduce de Flp 3,20: «Nosotros, en cambio, somos ciudadanos del cielo, de donde aguardamos como Salvador al Señor Jesucristo». No debe extrañarnos esta mención del «salvador» en contexto de parusía, ya que la mayor parte de las referencias paulinas a la «salvación» conciben este fenómeno como un efecto futuro, es decir, escatológico, del acontecimiento Cristo. Lucas, como ya hemos indicado, aplica el título a Jesús no en el momento de su parusía, sino con relación a la tercera fase de su existencia —es decir, su condición de resucitado (Hch 5,31; 13,23.34)— o incluso a la primera, en el momento de su aparición en la historia humana (Lc 2,11). Es muy significativa la ausencia del apelativo

«Salvador» precisamente durante el «tiempo de Jesús», es decir, en el centro del tiempo, porque en ese período es cuando se realiza la salvación. Aparte de que no hay ningún dato para suponer que Jesús recibiera realmente ese título durante el período histórico de su ministerio público. En la obra lucana, la aplicación del título «Salvador» hace referencia a las promesas salvíficas del Antiguo Testamento, como aparece explícitamente en Hch 13,23: «Según lo *prometido,* Dios sacó de su descendencia un Salvador para Israel, Jesús».

En cuanto al significado del título, véase el apartado siguiente, dedicado a la soteriología lucana, donde se expone la salvación como uno de los efectos del acontecimiento Cristo (cf. pp. 373ss). Lucas no hace la más mínima alusión a la etimología del nombre de Jesús, como es el caso de Mateo (Mt 1,21: «Y le pondrás de nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de los pecados». Aunque «Salvador» se convirtió en uno de los títulos más comunes de Jesús durante los primeros siglos del cristianismo —a lo que probablemente contribuyó de modo decisivo la narración lucana—, no se puede considerar como una de las designaciones fundamentales con las que el Nuevo Testamento describe la personalidad de Jesús.

d) *Hijo de Dios*

El título «Hijo de Dios», tan importante en el desarrollo ulterior de la teología, también aparece en los escritos lucanos como apelativo de Jesús. Vamos a intentar establecer su significado.

Ante todo hay que distinguir tres formas en la expresión lucana: «Hijo de Dios», «Hijo del Altísimo» (o «de Dios Altísimo») y «el Hijo» o «mi Hijo», sin genitivo complementario. La primera identificación de Jesús en el Evangelio según Lucas le presenta como heredero del trono de David, que «se llamará Hijo del Altísimo» (Lc 1,32), «Hijo de Dios» (Lc 1,35). Las demás menciones de ese mismo título, durante el ministerio público de Jesús —y concretamente en boca de Satanás o de los demonios (Lc 4,3.9; 8,28)— provienen de la tradición evangélica anterior a Lucas; sólo en una ocasión —y en ese mismo contexto de enfrentamiento con el demonio (Lc 4,41)— el título es peculiarmente lucano. Fuera de esas menciones se encuentra únicamente en la segunda pre-

gunta del sumo sacerdote, durante el interrogatorio oficial al que se somete a Jesús la víspera de su muerte (Lc 22,70).

En el libro de los Hechos, el recién convertido Saulo aparece predicando en las sinagogas de Damasco y afirmando que Jesús «es el Hijo de Dios» (Hch 9,20). En la narración evangélica hay dos escenas —bautismo y transfiguración— en las que una voz del cielo proclama y define la personalidad de Jesús como «mi Hijo» (Lc 3,22; 9,35), y en Lc 10,22, Jesús repite tres veces la denominación «el Hijo», con una referencia directa a su propia persona. Indirectamente, Pablo aplica a Jesús el título de «Hijo» en su discurso de Antioquía de Pisidia, cuando habla del cumplimiento del Sal 2,7: «Así estaba escrito en el salmo segundo: 'Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy'» (Hch 13,33). En Hch 20, 28 no se hace mención explícita del «Hijo», como parecen suponer algunas traducciones, sin fundamento en la tradición textual de los manuscritos griegos.

El título «Hijo de Dios» no es exclusivamente cristiano, sino que posee una larga tradición en todo el mundo cultural del antiguo Oriente, y puede admitir un cúmulo enorme de significados. A los faraones egipcios se les llamaba «hijos de Dios» porque se pensaba que su padre era Re, dios del sol (cf. C. J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East,* Londres 1948, 45-50; H. Frankfort, *Kingship and the Gods,* Chicago 1948, 299-301). En el ámbito de cultura helenística y en el mundo romano, el título se aplicaba a ciertos gobernantes, especialmente por medio de expresiones como *divi filius* o *theou huios* (cf. A. Deissmann, *Bible Studies,* Edimburgo [2]1909, 166-167; íd., *Light from the Ancient East,* Londres [2]1927, 346-347; J. H. Moulton/G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament,* Londres 1930, 649). Esas mismas culturas consideraban como «divinos» a los héroes mitológicos —los *thaumatourgoi,* llamados frecuentemente *theioi andres* (= «personajes divinos»)— y a ciertas figuras históricas de particular relieve, por ejemplo, Platón, Pitágoras, Apolonio de Tiana, etc. Ulteriores detalles en G. P. Wetter, *«Der Sohn Gottes»: Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannesevangeliums* (Gotinga 1916); W. Grundmann, *Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre religionsgeschichtlichen Voraussetzungen* (Weimar 1938). En todos estos contextos, el título implicaba una especial benevolencia por parte de la divinidad, una especie de filiación adoptiva, o incluso poderes divinos, que se conferían al personaje normalmente con motivo de su exaltación al trono o a la gloria de la inmortalidad.

Se ha dicho que la aplicación del título a Jesús, según los datos del Nuevo Testamento, refleja ese trasfondo helenístico-romano. R. Bultmann piensa que la mayoría de los pasajes sinópticos en los que se aplica a Jesús el título «Hijo de Dios» son secundarios y de origen helenístico-cristiano o se deben a formulaciones propias de los respectivos evangelistas; sin embargo, la presencia de ese título en la escena de la transfiguración (Mc 9,7) o en Pablo (Rom 1,3) puede ser una huella de la primitiva tradición cristiana, porque fue la resurrección la que constituyó a Jesús como «Hijo», en sentido mesiánico (cf. *Theology,* vol. 1, pág. 50). Cf. H.-J. Schoeps, *Paulus* (Tubinga 1959) 163.

En cuanto al trasfondo cultural, no se puede dejar de lado el sentido de esta expresión en el judaísmo y en el Antiguo Testamento. Concretamente en este último, el apelativo posee una vasta gama de matices. Por ejemplo, «hijo(s) de Dios» es una especie de caracterización mitológica de ciertos personajes llamados ángeles (cf. Gn 6,2; Job 1,6; 2,1; Sal 29,1; Dn 3,25), un título de predilección por Israel, en sentido colectivo (Éx 4,22: «mi unigénito», «mi hijo primogénito»; Dt 14,1; Os 11,1; Is 1,2; Sab 18,13), una declaración de que el rey, descendiente de David, ha sido adoptado como hijo (2 Sm 7,14; Sal 2,7; cf. Sal 89,27) o una expansión de esta misma idea a la categoría de los jueces —o ¿tal vez se refiera a los ángeles?— (cf. Sal 82,6), o incluso al simple judío que procede honradamente y según la ley (Eclo 4,10: «hijo del Altísimo»; Sab 2,18). El título, en singular, aparece fundamentalmente en textos posexílicos. En toda esta cuestión, lo más importante es que el Antiguo Testamento jamás aplica ese apelativo en su formulación completa —«hijo de Dios»— a un personaje futuro, centro de toda la expectación del pueblo, es decir, al Mesías. A pesar de lo que piense H. Conzelmann *(Outline,* p. 76), el título no es sinónimo de «Mesías», ni siquiera cuando se aplica al rey. El Sal 2 menciona al «rey» y a «su Ungido» y presenta a este último como «mi hijo»; pero el poema no pasa de ser un salmo de entronización de un determinado rey histórico, sin una clara proyección «mesiánica» hacia el futuro. Cf., para más explicaciones, G. Dalmann, *The Words of Jesus* (Edimburgo 1909) 268-272.

En el judaísmo tardío de Palestina, es decir, durante los siglos inmediatamente anteriores a la aparición del cristianismo, el título no está del todo ausente. Por ejemplo, 4QFlor 1-2 i 10 (cf. *Disco-*

veries in the Judaean Desert, vol. 5, pp. 53-55) utiliza esa terminología para identificar a un personaje llamado «el vástago de David» (cf. Jr 23,5), y cita el oráculo de Natán (2 Sm 7,14). El texto no utiliza la palabra *māšîaḥ,* aunque incluye un midrás sobre los primeros versículos de los salmos 1 y 2. Los títulos «Hijo de Dios» e «Hijo del Altísimo» aparecen en un texto arameo que tiene un estilo muy semejante a Lc 1,32.35; cf. mi artículo en NTS 20 (1973-1974) 382-407. El caso es que en este texto los títulos mencionados no se refieren a ningún personaje llamado «Mesías»; lo más probable es que hagan referencia al hijo del rey o de alguna personalidad judía. Por tanto, en el Antiguo Testamento o en el judaísmo palestinense no hay, que sepamos, ningún fundamento para suponer que la denominación «Hijo de Dios» tuviera carácter mesiánico. A pesar de todo, aunque no se pueda demostrar la existencia de este significado, lo que no admite duda, en base a los datos aducidos, es que el título «Hijo de Dios» tenía en el judaísmo palestinense la misma vigencia que en el helenismo contemporáneo extendido por todo el Mediterráneo oriental. Lo importante es que el uso del apelativo en ambas culturas es un dato que hay que tener en cuenta a la hora de estudiar el origen de ese título neotestamentario.

Lo mismo que *kyrios,* la presentación de Jesús como «Hijo de Dios» constituye un elemento integrante del primitivo kerigma cristiano; así lo reconoce el propio Conzelmann *(Outline,* pp. 76-82). Esta convicción se basa en la presencia del título en algunos fragmentos kerigmáticos prepaulinos conservados en ciertos pasajes de las cartas de Pablo; por ejemplo, 1 Tes 1,10; Rom 1,3-4. La espléndida monografía de M. Hengel sobre este título, *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion* (Filadelfia 1976), aboga por el reconocimiento de su carácter decididamente kerigmático.

Cuando Lucas utiliza esta terminología de «Hijo» en el libro de los Hechos, lo hace en un contexto de resurrección, aplicando el Sal 2,7 a Jesús, resucitado por Dios de entre los muertos (Hch 13,33-34). Esta concepción parece deberse a un influjo del primitivo kerigma cristiano, tal como se refleja en Rom 1,3-4, donde se combinan tres elementos: filiación, resurrección y Espíritu Santo. Dos de estos datos —filiación y actuación del Espíritu— proceden del contexto de resurrección y aparecen en la narración evangélica

lucana como componentes de la cristología que caracteriza la primera fase de la existencia de Jesús. En efecto, María va a ser madre por la actuación del Espíritu Santo, y por eso el fruto de sus entrañas se llamará «Hijo de Dios» (Lc 1,35). Es curioso que el mensaje celeste dirigido a los pastores no identifique al recién nacido como «Hijo de Dios», sino que le aplique otros títulos: «Salvador», «Mesías», «Señor» (Lc 2,11), como ya ha quedado indicado anteriormente. En esta línea, la doble pregunta del sumo sacerdote durante el interrogatorio de Jesús —primero, sobre su carácter mesiánico y luego sobre su filiación divina— hace eco a la presentación de Jesús que nos da Gabriel en los relatos de la infancia: «El Señor le dará el trono de David, su padre» (Lc 1,32), «se llamará Hijo de Dios» (Lc 1,35); cf. Lc 22,67.70. Finalmente, no hay que olvidar que Lucas atribuye a Jesús el título de «Hijo de Dios» también durante su ministerio público. En estos casos, la designación proviene de «Q» (Lc 4,3.9; 10,22) o de «Mc» (Lc 8,28); únicamente Lc 4,41 es de pura composición lucana.

Al atribuir a Jesús un título como el de «Hijo de Dios», Lucas establece una relación singular entre este personaje histórico y el Dios de Israel. Aunque la narración lucana, en un pasaje que se refiere a los discípulos de Jesús, habla de «hijos del Altísimo» (Lc 6,35), no se puede decir que ese atributo disminuya un ápice el sentido exclusivo de filiación, que implica un anuncio como el que Gabriel hace a María (Lc 1,35). En el contexto de anunciación, y con su expresa referencia a la bajada del Espíritu Santo, el título «Hijo de Dios» tiene una connotación inequívoca. Lo mismo habría que decir de Lc 10,22, donde el carácter exclusivo de la filiación del «Hijo» se expresa con absoluta claridad. Por tanto, no se puede poner en duda que la presentación lucana comporta ese aspecto de la condición filial de Jesús; aunque, naturalmente, sería ilícito querer ver en esa concepción las ulteriores connotaciones de filiación física o metafísica y, por supuesto, la idea de consustancialidad, que tomaron cuerpo en los «símbolos de la fe» elaborados en Nicea o en Constantinopla. La intención de Lucas no se limita a presentar a Jesús únicamente como Hijo adoptivo de Dios, en el sentido en que esa designación era aplicable a los sucesores de David (cf. 2 Sm 7,14; 1 Cr 17,13); la relación expresa entre el título «Hijo de Dios» y el momento existencial de la con-

cepción humana de Jesús implica unas connotaciones que superan indiscutiblemente el mero carácter de adopción. Más adelante estudiaremos algunos pasajes de la narración lucana que, a pesar de su ambigüedad, se podrían entender como afirmación de la divinidad de Jesús. Pero, como observa R. E. Brown (*El nacimiento del Mesías,* Ed. Cristiandad, Madrid 1982, p. 326, n. 56), ni siquiera Lucas llega a la audacia de un Ignacio de Antioquía, que se atreve a escribir: «Porque nuestro Dios, Jesucristo, fue concebido de María» (*Ep. ad Eph.,* 18, 2: *ho gar theos hēmōn Iēsous ho christos).*

Un punto importante que jamás lograremos dilucidar es cómo se fue «revelando» esta idea de la filiación divina de Jesús en el primer estadio de la tradición evangélica, es decir, durante el propio ministerio público del protagonista. Lo que sí podemos hacer es detectar diversas fases de comprensión, durante las cuales los escritores del Nuevo Testamento van tomando conciencia progresivamente de las implicaciones que supone esa revelación, prescindiendo del momento o de las modalidades de su realización concreta. No comparto la terminología de Brown cuando habla de «momentos cristológicos», porque está expuesta a una objeción muy grave: se podría decir que esa relación peculiar entre Jesús y el Padre empezó realmente en el momento de la resurrección.

O. Cullmann da otra interpretación del título neotestamentario «Hijo de Dios», al insistir en que el apelativo «implica esencialmente la obediencia de Jesús al Padre» (*Christology,* p. 270). No hay dificultad en admitir esa sugerencia, ya que cuadra perfectamente con la dinámica del Evangelio según Lucas. De hecho, la narración lucana presenta a Jesús tentado en cuanto Hijo de Dios (Lc 4,3.9); de modo que no puede ser *theios anēr* ni usar sus poderes en provecho propio. Como lo dice bien claro la escena de la tentación, toda la dinámica del ministerio de Jesús deriva de su dedicación al plan del Padre.

e) *Hijo de hombre*

En todas las narraciones evangélicas —y, por consiguiente, también en los escritos de Lucas— se ha conservado la tradición de las primeras comunidades, que ponía en boca de Jesús el título *ho huios tou anthrōpou.* En griego clásico, la frase significaría: «el hijo del hombre», es decir, «el ser humano», «el hombre». Pero

hay textos en los que la expresión, carente de artículos, queda reducida a la forma *huios anthrōpou* (= «hijo de hombre»: Jn 5,27; Ap 1,13; 14,14, en una alusión a Dn 7,13). Esta última forma se considera normalmente como semitismo.

Tanto por su extraña formulación griega —con dos artículos definidos— como por su afinidad sinonímica con la forma semitizante, es muy difícil que la expresión *ho huios tou anthrōpou* pueda provenir del mundo helenístico-romano. Por otra parte, tampoco es fácil explicar su posible origen judío. En los oráculos de Ezequiel aparece con relativa frecuencia la expresión *ben 'ādām* (= «hijo de hombre», es decir, «ser humano», «hombre [mortal]»), como fórmula introductoria de una comunicación divina. Ahora bien, ¿sería legítimo pasar de un vocativo hebreo como *ben 'ādām* a la fórmula neotestamentaria *ho huios tou anthrōpou,* usada como título (auto)descriptivo de una persona? Ésta es la explicación que dan algunos autores, por ejemplo, A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament* (Nueva York 1958) 145-146; P. Parker, en JBL 60 (1941) 151-157. Pero, por de pronto, se trata de dos usos enteramente distintos de la —¿misma?— expresión.

Hay otra explicación más frecuente, que interpreta el título *ho huios tou anthrōpou* como una traducción griega del arameo *bar 'enāš* o *bar 'enōš* (= «hijo de hombre»). Recientes descubrimientos dan fe de la existencia de esa expresión en textos precristianos procedentes de Siria y de Palestina; por ejemplo, *Sefire* III, 16; 1QapGn 21,13; 11QtgJob 9,9; 26,3. En todos los textos citados, la expresión puede tener un sentido más bien genérico, equivalente a «ser humano», «(hombre) mortal», o un carácter indefinido, es decir, «alguno», «alguien» o, en caso de negación, «ninguno», «nadie»; pero lo importante es que nunca aparece como vocativo —que sería la correspondencia con el *ben 'ādām* de Ezequiel—, ni como título de una figura apocalíptica, ni como sustitutivo de «yo» o «él».

Donde sí aparece este último significado es en textos targúmicos muy tardíos, como en *Tg Neofiti I* sobre Gn 4,14, o en el targum de El Cairo, texto B. Pero, a pesar de la opinión de G. Vermes, *Jesus the Jew* (Londres 1973) 163-168, este fenómeno es totalmente irrelevante para el estudio del Nuevo Testamento, ya que ambos textos son excesivamente tardíos. R. Bultmann, en su

Theology, vol. 1, p. 30, trata de explicar, por medio de lo que hemos llamado «carácter indefinido» de la expresión, algunos textos de los evangelios sinópticos en los que el título está relacionado con «una actuación simultánea» de Jesús. Pero en ese caso habría que aclarar por qué una misma expresión tiene, en ciertas ocasiones, un determinado sentido, y en las demás, un significado diferente.

A pesar de todo, se han hecho numerosos intentos por relacionar esa expresión griega con Dn 7,13, donde *bar ʾenāš* indica «una figura como un hijo de hombre» (= «una figura humana»). En este pasaje de Daniel, la denominación parece referirse simbólicamente a la colectividad de «los santos del Altísimo», que «recibirán el reino y lo poseerán por los siglos de los siglos» (Dn 7,18). Pero la cuestión consiste en explicar cómo ese significado colectivo que la expresión tiene en Dn 7,13 ha llegado al Nuevo Testamento como título individual.

Como un estadio de ese proceso de desarrollo se ha invocado frecuentemente el significado individual que la expresión tiene en Hen(et) (= 1 Hen) 46,2-4; 48,2; 62,5-7.13-14; 69,27-29. Todos estos pasajes hacen referencia a una misteriosa figura que un día habrá de revelarse, y que adquiere diversos nombres: «el Elegido» (Hen[et] 49,2-4; 51,5a.2-3; 61,8-9; 62,1), «el Justo y Elegido» (Hen[et] 53,6), «el Ungido del Señor» (Hen[et] 48,10; 52,4) y «la Luz de los gentiles» (Hen[et] 48,4). Así se perfila esa figura apocalíptica, que indicaría el proceso de transición desde lo colectivo a lo individual. Pero el caso es que los pasajes citados pertenecen al «Libro de las parábolas», es decir, a la segunda parte de *Henoc etiópico* (Hen[et] 37-71). Ahora bien: esa segunda parte no se encuentra entre los fragmentos griegos ni en el texto arameo de los llamados «Libros de Henoc», descubiertos hace unos años en Qumrán. J. T. Milik, en *The Books of Enoch* (Oxford 1976) 91-92, opina que el «Libro de las parábolas» es una «composición cristiana escrita en griego» e inspirada en las narraciones evangélicas, que se añadió a los Libros de Henoc en sustitución de la segunda parte original, el «Libro de los gigantes», conservado en Qumrán y en la literatura maniquea. Si se aceptara esta hipótesis sería ilícito apelar al uso de la expresión «Hijo de hombre» en los Libros de Henoc para determinar las diversas fases del desarrollo desde Daniel hasta el Nuevo Testamento y para justificar la emer-

gencia de ese título como descripción de una figura apocalíptica. Pero la hipótesis de Milik ha sido blanco de numerosos ataques. Uno de los principales problemas es que el «Libro de las parábolas» de Henoc no tiene ningún rasgo específicamente cristiano; más bien suenan a perfecta composición judía, dependiente, al parecer, de Dn 7. Para más detalles, véanse mi artículo en TS 38 (1977) 332-345, y las contribuciones de J. C. Greenfield, *Prolegomenon,* en H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch* (Nueva York 1973) XVII; P. Grelot, *Le messie dans les apocryphes de l'Ancien Testament,* en *La venue du Messie: Messianisme et eschatologie* (Brujas 1962) 19-50, espec. 43-47; M. de Jonge, *The Use of the Word «Anointed» in the Time of Jesus:* NovT 8 (1966) 142-143; M. A. Knibb, *The Date of the Parables of Enoch: A Critical Review:* NTS 25 (1978-1979) 345-359. El resultado de todas estas contribuciones es que aún podemos acudir a las Parábolas de Henoc como exponente de una fase transicional dentro del complicado proceso evolutivo. Si esto es así, tendríamos algunos datos para justificar la aplicación del título «Hijo de hombre» a una figura de la época apocalíptica.

Pero el verdadero problema consiste en que, cuando aparece el título —y ocurre en las cuatro narraciones evangélicas—, casi todos los pasajes lo ponen en los propios labios de Jesús. Pero hay dos excepciones. En Hch 7,56, Esteban, poco antes de su lapidación, ve la gloria de Dios y a Jesús a la derecha del Padre, y en una especie de éxtasis exclama: «Veo los cielos abiertos y al Hijo de hombre de pie a la derecha de Dios». En otro pasaje, que frecuentemente se ha interpretado mal, son los propios evangelistas los que usan el título «Hijo de hombre» en contexto narrativo y como afirmación personal de una prerrogativa de Jesús. Tanto Lucas (Lc 5,24) como Mateo (Mt 9,6) han reproducido a la letra el texto de Mc 2,10: «Pues para que sepáis que el Hijo de hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar pecados». Esta frase no es de Jesús; no son palabras pronunciadas por Jesús y dirigidas a sus interlocutores, sino que se trata más bien de una aclaración que el propio narrador hace a los destinatarios de su obra. Lo malo es que parece que siempre tenemos que salvar la interpretación común, y como esa interpretación sostiene que, en la tradición evangélica, el título «Hijo de hombre» no aparece más que en labios de Jesús, la solución lógica —en el supuesto de la mayoría de

los intérpretes— es postular aquí un anacoluto; de este modo, la frase entera —y, naturalmente, el título «Hijo de hombre»— queda atribuida a Jesús. Por otra parte, no se puede negar que eso es lo que ocurre normalmente: Jesús pronuncia el título. Si a esto añadimos que la expresión «Hijo de hombre» no aparece más que en las cuatro narraciones evangélicas, en los Hechos de los Apóstoles y en el libro del Apocalipsis, tendremos una idea de la peculiaridad de este título. Pero lo verdaderamente problemático es que el propio Jesús haya llegado alguna vez a usar esa expresión.

No podemos entrar aquí en una exposición pormenorizada del problema. En síntesis, mi opinión personal es que Jesús probablemente usó *bar ʾenāš* en su sentido genérico de «ser humano», «hombre»; ulteriormente, la tradición oral interpretó esa expresión como verdadero título, y así se lo aplicó a Jesús. Hay que notar además que en el Evangelio según Lucas hay ciertos textos en los que se encuentra la expresión «Hijo de hombre», mientras que no aparece en los paralelos de los otros evangelistas; lo cual quiere decir que el que ha introducido esa adición ha sido el propio Lucas. Por ejemplo, Lc 6,22 (cf. Mt 5,11: «por causa mía»); 9,22 (cf. Mt 16,21: «él», es decir, Jesús, en contexto narrativo); 12,8 (cf. Mt 10,32: «me pronunciaré también yo»); 12,40 (cf. EvTom 21,103[?]); 19,10 (introducido en una alusión a Ez 34, 16); 22,48 (como adición a Mc 14,46). Esos textos de Lucas son ejemplos claros de lo que G. Vermes llamaría «utilización sustitutiva o circunlocutiva» de la presentación personal. Pero lo que hay que investigar es si esa forma de expresión existía ya en el arameo hablado en tiempos de Jesús o se trata de una creación de los propios evangelistas, en la que todos coinciden.

Lucas, por su parte, emplea siempre la forma «articulada» de la expresión: *ho huios tou anthrōpou,* aplicándola a diversas fases de la existencia de Jesús. Durante el período de su ministerio público, la frase hace referencia a su condición moral (Lc 5,24; 6,5; 12,10; 19,10; 22,48, con una cierta connotación de dignidad, y Lc 6,22; 7,34; 9,58, con matiz más bien de ignominia o humillación); otras veces anuncia el sufrimiento y la trágica muerte del protagonista (Lc 9,22.44; 18,31; 22,22; 24,7). Pero también se abre a una perspectiva futura, que marca la venida gloriosa de

Jesús y su actuación como juez supremo (Lc 9,26; 11,30; 12,8.40; 17,22.26.30; 18,8; 21,27.36; 22,69). Algunos investigadores han planteado la posibilidad de que Jesús, al menos en determinados pasajes (por ejemplo, Lc 9,26; 12,8; 17,22.24.26.30) se refiera a alguna otra figura apocalíptica distinta de sí mismo; pero es muy difícil que en el Evangelio según Lucas pueda haber lugar para esta connotación. El sentido tan indiscutiblemente personal y directo de una afirmación como la de Lc 17,25: «Pero antes (el Hijo de hombre) tiene que padecer mucho y ser rechazado» no deja lugar a dudas de que la persona a la que se refiere el título es, en la mente del evangelista, el propio Jesús.

Ya lo he dicho. La característica fundamental de este título, la que le distingue de todos los demás, consiste en que normalmente es Jesús mismo el que lo pronuncia. ¿Se trata de una especie de profesión de fe, en la que el propio evangelista expresa sus convicciones? Resulta extraordinariamente difícil precisar qué es lo que realmente significaba ese título para un autor como Lucas, que apenas se desvía de la utilización normal de la frase en la tradición evangélica precedente. En cuanto hace referencia a la condición mortal de Jesús —como es el caso de la utilización de «Hijo de hombre» durante el período del ministerio público y sobre todo en el contexto y en relato de la pasión—, podría indicar perfectamente el aspecto humano del protagonista. Pero cuando el título se aplica a su venida gloriosa o a su condición de juez universal, el aspecto meramente humano se achica, para dar paso a un horizonte trascendente. Si es correcta la interpretación que relaciona el título de «Hijo de hombre» con Dn 7,13, entonces todo apunta hacia una figura de condición celeste. Pero siempre será difícil asegurar que todas y cada una de las menciones de «Hijo de hombre» poseen todo ese caudal de contenido, especialmente en el caso de las narraciones evangélicas posteriores, como son los Evangelios según Mateo, según Lucas y según Juan.

Prescindo absolutamente de toda clase de posibles vinculaciones de ese título con la idea del *Urmensch* u «hombre primigenio». Igualmente puedo decir que no veo razón alguna para relacionar la expresión «Hijo de hombre» con la tipología establecida por Pablo entre Adán y Cristo. Estos aspectos de la investigación moderna me parecen demasiado forzados, y hasta me atrevería a decir que son fruto del sentimiento de frustración que experimentan los co-

mentaristas en sus intentos por explicar las circunstancias que dieron origen a esta formulación, como hemos apuntado en las líneas precedentes.

f) *Siervo*

Otra de las peculiaridades de Lucas consiste en atribuir a Jesús el papel de «Siervo» del Señor. La presentación más clara es la del libro de los Hechos, donde se describe explícitamente a Jesús con el término habitual *pais* (Hch 3,13.26; 4,27.30). Lo que pasa es que el significado exacto de esa palabra no es claramente unívoco. *Pais* puede significar «niño» (cf. Lc 2,43), pero también se usa frecuentemente en el sentido de «esclavo» o «siervo», como designación de una categoría social (cf. Lc 7,7). Si se pudiera demostrar que Lucas alude directamente a los poemas del «Siervo del Señor» en el Deuteroisaías (Is 42,1; 50,10; 52,13), donde la traducción griega de los LXX utiliza explícitamente la palabra *pais,* entonces no habría ninguna dificultad; la interpretación lógica de los pasajes citados del libro de los Hechos tendrían que inclinarse por el sentido de «Siervo». Pero la complicación deriva de las fluctuaciones de significado que el término *pais* tiene en la literatura griega y en el ámbito de la cultura helenística contemporánea. Uno de los sentidos era de carácter decididamente religioso; con él se expresaba una relación particular con una divinidad concreta. Por ejemplo, Homero, en su *Ilíada,* habla de *Chronou pais* (= «hijo —¿o siervo?— de Cronos»: *Il.,* 2, 205). Igualmente, los libros griegos del Antiguo Testamento llaman al judío observante de la ley *paida kyriou* (= «hijo del Señor»), por ejemplo, en Sab 2,13, donde el sentido carece de toda ambigüedad, ya que un poco más adelante, la misma persona recibe la denominación de *huios theou* (Sab 2, 18). Es natural que las oscilaciones del significado de *pais* tengan su incidencia en la interpretación precisa de ese término en los Hechos de los Apóstoles.

Pero Lucas es un autor neotestamentario que hace frecuentes alusiones a los poemas del Deuteroisaías sobre el «Siervo» e incluso los cita textualmente. Por eso lo más probable es que haya que interpretar el término *pais* en el libro de los Hechos de los Apóstoles a la luz de esos pasajes proféticos. Efectivamente, en Lc 2,31-32 se anuncia la personalidad de Jesús con una simbología que alude indiscutiblemente a Is 42,6 o 49,6: «Le has colocado

ante todos los pueblos como luz para iluminar a las naciones». El discurso de Jesús durante la última cena termina con una cita de Is 53,12, que, según las propias palabras del protagonista, tiene que cumplirse en él mismo: «Fue contado entre los pecadores» (Lc 22,37). En Hch 8,32-33, el eunuco etíope va leyendo Is 53, 7-8: «Como un cordero fue llevado al matadero, y como una oveja enmudece ante el esquilador, así él no abre la boca. En su humillación anularon su sentencia; su generación, ¿quién podrá enumerarla? Porque arrancaron su vida de la tierra». Y Felipe, con ocasión de este pasaje, da al eunuco la buena noticia de Jesús (Hch 8,35). ¿No sería, pues, plausible interpretar el uso lucano de *pais* en Hch 3-4 en sentido de «Siervo», dadas las referencias de Lucas a los cánticos del Deuteroisaías?

A mi parecer, esta explicación es mucho más convincente que la sugerida por R. H. Fuller. En efecto, Fuller piensa que hay que interpretar el término griego *pais* —sin perder su significado de «siervo»— en el sentido del hebreo *'ebed,* como el Antiguo Testamento lo aplica a Moisés o a David. Pero resulta que el único pasaje aducido por Fuller para confirmar su interpretación es 1 Re 11,34, donde la traducción griega de los LXX describe a David no como *pais,* sino como *doulos* (cf. R. H. Fuller, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria,* Ed. Cristiandad, Madrid 1979, p. 54, n. 67). Aparte de que la disquisición de Fuller mezcla dos títulos, «siervo» y «profeta como Moisés», que habría que mantener, en mi opinión, bien diferenciados.

Por alguna razón que no somos capaces de averiguar, Lucas ha omitido en su relato evangélico la alusión a Is 53,12, que encontramos en Mc 10,45: «para dar su vida en rescate por la multitud». La omisión de esta referencia priva a la narración lucana del carácter expiatorio que el sufrimiento de Jesús reviste en los otros dos sinópticos.

Sin embargo, en el Evangelio según Lucas —igual que en la narración de Marcos— Jesús habla de sí mismo como Hijo de hombre, que tiene que pasar por el sufrimiento (Lc 9,22; cf. Mc 8,31). Ahora bien: ni en la literatura veterotestamentaria ni en el judaísmo palestinense precristiano existe la más mínima huella de esa figura. Por consiguiente, habrá que concluir que ya en la tradición cristiana anterior a Lucas se habían unido las dos perspectivas, la del Siervo del Señor y la del Hijo de hombre, como un

desarrollo de la comprensión de fe pospascual. Hasta qué punto el propio Jesús histórico llegó a autopresentarse de esta manera es una cuestión abierta a toda clase de discusiones; pero aquí no vamos a entrar en ese problema.

Lo que sí importa para nuestro propósito es la conexión de esta idea de sufrimiento con la figura de un «Mesías que tiene que sufrir», como ya indicábamos en un apartado precedente (cf. página 337). No cabe duda que las alusiones y las citas de los poemas del Siervo le proporcionaron a Lucas la oportunidad de unir los dos aspectos —sufrimiento y mesianismo— y crear, de esta manera, una concepción teológica tan peculiar. Porque, de hecho, es francamente muy discutible que el judaísmo palestinense precristiano haya llegado alguna vez a interpretar en sentido mesiánico unos pasajes como los poemas del Siervo en Is 42,1; 43,10; 49,6; 52,13; 53,11. Los presuntos datos ofrecidos por J. Jeremias (*The Servant of God,* Londres 1957, pp. 57-58) son absolutamente inadecuados, como ya han expuesto otros investigadores, por ejemplo, M. D. Hooker, *Jesus and the Servant* (Londres 1959) 55-58; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (Gotinga 1966) 66-78. Los textos aducidos por Jeremias, o provienen de fuentes bastante sospechosas o datan de períodos muy posteriores al propio Nuevo Testamento. A lo sumo se podría pensar en las Parábolas de Hen(et) —aunque ya hemos visto la cantidad de problemas que plantean esos textos— y decir que, de los diversos títulos que se atribuyen a esa figura apocalíptica: «Hijo de hombre», «Ungido», «Justo», «Elegido», «Luz de los gentiles», los dos últimos dependen de Is 42,6 y 49,6. En ese caso, tal vez se pudiera atribuir la función del «Siervo» a un «Ungido», es decir, a un «Mesías». Pero lo cierto es que en toda la literatura henóquica no hay la más mínima indicación de que esa figura apocalíptica tenga que ser víctima del sufrimiento.

Como indicación complementaria podríamos quizá señalar que, en el libro de los Hechos de los Apóstoles, Lucas presenta la figura de Pablo con algunos rasgos típicos del Siervo; cf. Hch 13, 46-47; 26,16-18, donde resuenan con toda claridad Is 49,6 y 42,7.

g) *Profeta*

Entre los títulos primitivos acuñados por la tradición evangélica prelucana, Lucas recoge también, además de los ya expuestos, el

apelativo *prophētēs* (= profeta»). En su discurso programático de Nazaret, Jesús se aplica a sí mismo —al menos indirectamente— el título «profeta»: «Os aseguro que ningún profeta es aceptado en su tierra» (Lc 4,24). La expresión deriva claramente de Mc 6,4. En el mismo episodio de Nazaret, Jesús compara su actividad con la de Elías y Eliseo. Y más adelante, en el curso de la narración evangélica, la gente le reconoce explícitamente con ese título: «Un gran profeta ha surgido entre nosotros» (Lc 7,16: un episodio exclusivamente lucano). Lo mismo ocurre en Lc 9,8.19 —pasajes que dependen de Mc 6,15 y 8,28, respectivamente—, donde la voz del pueblo identifica a Jesús con «uno de los antiguos profetas». Y ya al final de la narración evangélica, en el episodio de los dos discípulos que iban camino de Emaús, uno de ellos, Cleofás, sintetiza la personalidad de Jesús en una sola frase: «Jesús Nazareno, un profeta poderoso en obras y en palabras ante Dios y ante todo el pueblo» (Lc 24,19). Cf. también Lc 7,39.

El propio Jesús, en un pasaje exclusivamente lucano, se define a sí mismo como «profeta» y vincula su destino de muerte en Jerusalén con el carácter de su condición profética: «No cabe que un profeta muera fuera de Jerusalén» (Lc 13,33). Es más, cuando ese destino comienza a hacerse realidad, los sarcasmos y los malos tratos de la soldadesca giran en torno al presunto carácter profético del prisionero: «Adivina, profeta, ¿quién te ha pegado?» (Lc 22,64).

De manera mucho más específica, la presentación lucana define la personalidad de Jesús en términos de Dt 18,15-18, como un profeta semejante a Moisés. En la escena de la transfiguración se trasluce ese carácter profético. Dos personajes, Moisés y Elías, hablan con Jesús de «su éxodo», que iba a consumarse en Jerusalén (Lc 9,31); y la voz que sale de la nube contiene un mandato para los discípulos: «¡Escuchadle!» (Lc 9,35), en el que indudablemente resuena Dt 18,15. Más explícito aún es el discurso de Pedro en el pórtico de Salomón (Hch 3,22-23, donde se cita textualmente Dt 18,15.18-19, en indiscutible referencia a Jesús. Y otra vez vuelven a aparecer las palabras de Dt 18,15 en el discurso de Esteban ante sus jueces (Hch 7,37).

Otra de las personalidades proféticas que explota Lucas para su descripción de Jesús es la figura de Elías vuelto a la vida. En realidad, la presentación lucana maneja dos temas con respecto al

significado de Elías y su proyección sobre la personalidad de Jesús. Por su parte, el propio Jesús rechaza la identificación de su persona con «el que ha de venir», un título de *Elias redivivus,* derivado de Mal 3,1-23. Juan Bautista atribuye esa función a Jesús, implícitamente en Lc 3,16 y explícitamente en Lc 7,19. Pero Jesús invierte los papeles (cf. Lc 7,27) e identifica a Juan con el mensajero anunciado en Mal 3,1, que, al final de ese mismo capítulo profético, será reconocido expresamente como Elías (cf. Mal 3, 23-24). La renuencia de Jesús a aceptar la atribución del papel de Elías se aprecia perfectamente en la reprensión dirigida a Santiago y Juan, que esperaban que Jesús actuase como el gran profeta del Antiguo Testamento y mandase caer un rayo para acabar con los desabridos samaritanos (Lc 9,54-55; cf. 1 Re 18,36-38; 2 Re 1, 9-14).

Por otra parte, es el propio Jesús el que aparece como verdadero *Elias redivivus.* Así lo piensa la gente, como lo consigna el propio Lucas (Lc 9,8.19). Jesús mismo, en la sinagoga de Nazaret, compara su actuación a las de Elías y Eliseo, enviados a remediar las necesidades de unos desvalidos no israelitas (Lc 4,25-27; cf. 1 Re 17,8-16; 2 Re 5,1-14). En un determinado momento, la conducta de Jesús recuerda la de Elías; a uno que aspira a ser su discípulo, Jesús le contesta con una frase enigmática: «El que echa mano al arado y sigue mirando atrás no vale para el reino de Dios» (Lc 9,62). La alusión a 1 Re 19,19-21 no puede ser más evidente. Lo que hay que notar aquí son las implicaciones de la doble temática con respecto a la figura de Elías. Lo que Jesús rechaza es la interpretación de su venida como la de un fogoso reformador social (cf. Eclo 48,10); lo único que tolera en su identificación con Elías es su actuación por medio de signos prodigiosos, especialmente cuando el pueblo le reconoce como «un gran profeta», después de haber resucitado al hijo único de una viuda en la ciudad de Naín (Lc 7,16; cf. 1 Re 17,23).

Si es correcta la opinión de R. E. Brown, *Jesus and Elisha:* «Perspective» 12 (1971) 84-104, que propugna un estrecho paralelismo entre la actividad de Eliseo y la que despliega Jesús en la tradición evangélica —especialmente si se comparan los respectivos ciclos de actuación taumatúrgica—, tendremos una razón más para insistir en el carácter profético de la personalidad de Jesús.

En relación con la figura de Elías, hay otro aspecto que no se

debe pasar por alto. Según 2 Re 2,11, mientras Elías y su discípulo Eliseo conversaban por el camino, «los separó un carro de fuego con caballos de fuego, y Elías fue arrebatado al cielo en el torbellino». Precisamente por eso, por haber sido arrebatado a lo alto, sin pasar por la muerte como los demás mortales, se esperaba su vuelta en el momento establecido por Dios. Esa expectación dio origen a toda clase de lucubraciones en torno a la idea de un *Elias redivivus,* como acabamos de indicar. La «asunción» de Elías no pasa inadvertida en la narración lucana, sino que se refleja en la *analēmpsis* de Jesús, con la que se inicia el relato de su gran viaje a Jerusalén (Lc 9,51) y al mismo tiempo justifica la presencia de Elías en la escena de la transfiguración y el diálogo de los tres personajes sobre el «éxodo», la «salida» de Jesús, que había de cumplirse en Jerusalén (Lc 9,30-31).

Esta diversidad de aspectos que configuran la caracterización lucana de Jesús como «profeta» revelan con suficiente claridad que, en la concepción de Lucas, Jesús actúa como portavoz de Dios (cf. Éx 4,15-16) y transmite la palabra divina con plena autoridad (cf. Lc 4,32.43; 5,1; Hch 10,36). En el tardío judaísmo palestinense, casi en vísperas del cristianismo, existía la convicción de que ya no había profetas en el pueblo (cf. 1 Mac 9,27; Sal 74,9; cf. Flavio Josefo, *Apion.,* 1.8, n. 41). Por eso se avivaban las expectativas de que, por fin, «surgiera un profeta fidedigno» (1 Mac 14,41; cf. 4,46), relacionado, en ciertos ambientes, con el «profeta como Moisés», mientras que en otros se le esperaba como *Elias redivivus.* La literatura de Qumrán da fe de esas expectativas: «... hasta que lleguen el profeta y los Mesías de Aarón e Israel» (1QS 9,11). Cf. TestXIILev 8,15. Todo confluye en una concepción de Jesús como profeta escatológico. Y así es como hay que entender la función profética de Jesús en los escritos lucanos. No se trata ni de un *Elias redivivus,* ni de un profeta como Moisés, ni de un nuevo Eliseo; Jesús es más bien el intermediario escatológico, a través del cual Dios derrama definitivamente su Espíritu «en los últimos días» (cf. Hch 2,17.33).

El carácter profético de Jesús, como aparece en los escritos de Lucas, no sufre menoscabo alguno por el hecho de que también Juan Bautista venga presentado bajo ese mismo aspecto (Lc 20,6; cf. 1,76; 3,2). En el Evangelio según Lucas, Jesús afirma tajantemente que Juan no es sólo un profeta, sino «más que profeta»

(Lc 7,26). En realidad, uno de los objetivos, digamos menores, de la narración lucana consiste en definir el papel de Juan Bautista con relación a Jesús. Para ello, Lucas presenta a Juan como el precursor de Jesús. Por otra parte, como la presentación de Elías, en la obra lucana, se mueve en un doble nivel —ya lo hemos visto antes—, Lucas jamás identifica explícitamente a Juan con el profeta Elías, como lo hace Mateo (Mt 11,14), y además, después de la escena de la transfiguración, omite las palabras que Marcos pone en boca de Jesús sobre la necesidad de que primero tenga que venir Elías (cf. Mc 9,9-13). La omisión se debe, indudablemente, al hecho de que, en cierto sentido, el propio Jesús es el verdadero *Elias redivivus*.

No se puede negar que Lucas presenta a Jesús como el profeta escatológico. Pero el caso es que sólo usa ese título durante la segunda fase de la existencia de Jesús, es decir, durante el período de su ministerio terrestre. En la primera fase, igual que en la tercera y en la cuarta, el carácter profético del protagonista es absolutamente irrelevante. Pero es que el título de «profeta» atribuye a Jesús una actividad que pone en marcha una nueva etapa de la historia de salvación. Por eso durante la primera fase, el «profeta» es Juan (Lc 1,76), que viene «con el espíritu y el poder de Elías» (Lc 1,17). En ese período no se da a Jesús el título de «profeta», porque Jesús es algo radicalmente superior: es «grande», «Hijo del Altísimo» (Lc 1,32), «Hijo de Dios» (Lc 1,35), «Salvador», «Mesías», «Señor» (Lc 2,11).

h) *Rey*

Una de las primeras convicciones de fe de la comunidad cristiana fue el reconocimiento de Jesús como «el Mesías». Esa aceptación inicial dio un impulso tremendo al desarrollo de toda una concepción cristológica y llevó espontáneamente a la comunidad primitiva a atribuir a Jesús un título que expresaba explícitamente su realeza. Así nació el título de *basileus* (= «rey»).

Como ya dijimos anteriormente, el catalizador de esta expansión, es decir, de la atribución del título «Mesías» al Jesús crucificado-resucitado, fue el letrero que Pilato mandó colgar en la cruz, y en el que estaba escrito: «El rey de los judíos». Sin duda, lo que indujo a Pilato a poner esa inscripción fueron los cargos

presentados contra Jesús por sus acusadores, que interpretaban el comportamiento del sedicioso como presunto mesianismo. Esta motivación es claramente perceptible en el relato lucano (Lc 23,2). En cuanto al letrero de la cruz, si bien es verdad que la inscripción tiene ligeras diferencias verbales en cada una de las narraciones —ya habrían podido los primeros cristianos, al menos, transmitirnos exactamente lo que Pilato había hecho escribir—, lo importante es que las cuatro narraciones evangélicas coinciden sustancialmente en el contenido: *ho basileus tōn Ioudaiōn* (= «el rey de los judíos»: Mc 15,26; Mt 27,37; Lc 23,38; Jn 19,19). Incluso dentro de los propios relatos de la pasión, el título adquiere diversas formas; véanse, por ejemplo, las variantes de la narración lucana (Lc 23,2.3.37).

La importancia de la inscripción de Pilato reside en que, igual que llevó a los primeros cristianos a reconocer a Jesús como «el Mesías», podría haber propiciado el uso de *basileus* también en otros contextos. Pues bien, cuando Jesús hace su entrada en Jerusalén montado sobre un borrico, Lucas es el único de los sinópticos que introduce el título en las aclamaciones de la gente, que vitorea al «rey», entonando salmos de alabanza, concretamente Sal 118,26: «¡Bendito el rey, el que viene en nombre del Señor!» (Lc 19,38). Mientras que en Mateo (Mt 21,9) y en Marcos (Mc 11,10) la aclamación tomada de Sal 118 no significa más que una bienvenida a Jesús, que entra en Jerusalén como un peregrino que viene a celebrar la Pascua, Lucas transforma la entrada de Jesús en una procesión triunfal.

También se hace referencia explícita a la realeza de Jesús en los Hechos de los Apóstoles. En 17,7, unos desaprensivos, contratados por los cabecillas de la comunidad judía de Tesalónica, arrastran a Jasón y a algunos hermanos a la presencia de los concejales de la ciudad bajo la acusación de «oponerse a los edictos del emperador», porque afirman que «hay otro rey, Jesús».

La inscripción «El rey de los judíos», colocada sobre la cruz (Lc 23,38), la aparición del título en diversos momentos del relato de la pasión (cf. Lc 23,2.3.37) y la referencia a Jesús como «rey» en el episodio de Tesalónica (Hch 17,7), tienen evidentes connotaciones políticas, como queda expresamente indicado en Lc 23,2. Lo que difícilmente puede tener sentido político es el título de «rey» aplicado a Jesús durante su entrada en Jerusalén. Lo más

probable es que Lucas pretenda darle un sentido religioso. Jesús entra en Jerusalén «en nombre del Señor» —es decir, en nombre del Dios de Israel— con una misión regia, que consiste en traer la paz a la capital del reino davídico; sólo que, por desgracia, la ciudad no va a reconocer esa visita de su verdadero rey (Lc 19, 38.41.44).

Indirectamente, en el Evangelio según Lucas, el hecho de que Jesús posea la condición de «rey» influye sobre su misión como proclamador del reino. Aunque los soldados traten de ridiculizar su realeza, provocándole a que se salve de la cruz (Lc 23,37), uno de los malhechores reconoce que está verdaderamente ante su «rey» y le pide que se acuerde de él cuando inaugure su reino (Lc 23, 42). Dos actitudes que ponen de manifiesto, una vez más, las connotaciones políticas o religiosas de «el rey de los judíos».

En la narración lucana, Jesús no recibe el título de «rey» más que en el relato de la pasión, es decir, hacia el final de la segunda fase de su existencia. Las demás fases carecen de connotaciones «reales». Sólo en su anunciación suenan unas palabras del mensajero celeste, que desvelan ante los ojos de María el horizonte de un reinado futuro que rebasará los límites de Israel: «El Señor Dios le dará el trono de David, su padre; reinará para siempre en la casa de Jacob, y su reinado no tendrá fin» (Lc 1,32).

i) *Otros títulos ocasionales*

Hemos enumerado los títulos más importantes que Lucas atribuye a Jesús a lo largo de sus escritos. Pero hay otros que aparecen sólo una o dos veces y, sin embargo, revelan aspectos muy interesantes de la concepción lucana de Jesús.

1) Hijo de David.

El título «hijo de David» proviene de la tradición evangélica prelucana. El origen davídico de Jesús es un dato presente en muchos escritos del Nuevo Testamento (cf. Rom 1,3; 2 Tim 2,8); por eso no es extraño que también en Lucas surgiera esa denominación.

En el Evangelio según Lucas, el título, en cuanto tal, aparece sólo en dos episodios. El primero es la curación de un ciego a las puertas de Jericó. El pordiosero, al enterarse de que el que pasa con aquel tropel de gente es Jesús, se pone a gritar: «¡Jesús, hijo de David, ten compasión de mí!» (Lc 18,38); «¡Hijo de David, ten

compasión de mí!» (Lc 18,39). El segundo episodio es la controversia que Jesús sostiene con los doctores de la ley sobre la posibilidad de considerar al Mesías como «hijo de David» (Lc 20, 41-44). Ambos pasajes pertenecen originariamente a la tradición de Marcos (cf. Mc 10,47; 12,35). Pero hay otras referencias propiamente lucanas que aluden directa o indirectamente al origen davídico de Jesús. Por ejemplo, el mensaje que Gabriel transmite a María: «El Señor Dios le dará el trono de David, su padre» (Lc 1, 32); el himno de Zacarías, en el que se alaba a Dios, porque «ha suscitado una fuerza de salvación en la casa de David, su siervo» (Lc 1,69); el nacimiento de Jesús «en la ciudad de David» (Lc 2, 11), e incluso la genealogía (Lc 3,31).

El título está íntimamente relacionado con la condición mesiánica de Jesús. Esta relación entre mesianismo y origen davídico —precisamente el tema de la controversia en Lc 20,41-44— ya aparece, en época precristiana, en SalSl 17,21: «Míralo, Señor, y suscítales un rey, un hijo de David, en el momento que tú elijas, oh Dios, para que reine en Israel tu siervo». Sin embargo, lo que el título pone mayormente de relieve en su aplicación a Jesús no es su condición de «Ungido», pues, de hecho, no todos los sucesores de David fueron «ungidos», es decir, «mesías»; no todos los «ungidos» fueron sucesores de David, por ejemplo, Ciro, rey de Persia.

Para un análisis detallado de Lc 20,41-44, véase nuestra interpretación en el comentario a ese pasaje concreto, tomo IV de esta obra.

No deja de ser curioso que el título «hijo de David» aparezca en un relato de curación. ¿Por qué se asocia ese poder curativo con un descendiente de David? Tal vez el mismo Lucas nos dé una respuesta precisamente en el cántico de Zacarías; el viejo sacerdote, lleno del Espíritu Santo, alaba a Dios porque ha suscitado «una fuerza de salvación» en la casa de David, su siervo (Lc 1,69). Si el ciego de Jericó recobra la vista, es decir, experimenta la «salvación», es porque se encuentra con Jesús en su calidad de «hijo de David» (Lc 18,35-43).

2) Jefe, Príncipe.

En el libro de los Hechos de los Apóstoles atribuye Lucas a Jesús dos veces el título de *archēgos* (= «jefe»). La primera vez, el ape-

lativo lleva un complemento: *archēgos tēs zōēs* (= «jefe —o príncipe— de la vida»: Hch 3,15); la segunda aparece sin determinación precisa, aunque en concomitancia con el título de «Salvador»: *archēgon kai sōtēra* (Hch 5,31). Es difícil establecer el sentido exacto de *archēgos*. Lo más probable es que signifique algo así como «pionero», «iniciador», «impulsor», es decir, el que pone en marcha una actividad concreta, cuyos resultados se deben atribuir a su iniciativa. Posiblemente habrá que relacionar el título con la noción lucana de *archē* (= «principio», «comienzo»), como indicábamos al exponer las diversas fases de la historia de salvación (cf. p. 306). En este sentido, Jesús sería el «iniciador» de la etapa verdaderamente salvífica. También se podría considerar en relación con la perspectiva geográfica que caracteriza la composición lucana; en ese caso, Jesús sería el que «conduce» al pueblo por el «camino» de la salvación. Cf. Heb 2,10.

En cuanto al origen del título, difícilmente se le puede atribuir una procedencia veterotestamentaria o una radicación en la mentalidad judía; lo más probable es que derive del ámbito de la cultura helenística, en la que *archēgos* se aplicaba a ciertos gobernantes sinceramente dedicados a promover la prosperidad de sus respectivos pueblos (cf. J. H. Moulton/G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Londres 1930, p. 81).

3) Santo.

Gramaticalmente, *hagios* (= «santo») es un adjetivo. Pero Lucas, en ciertos casos, lo utiliza como sustantivo, en calidad de título aplicado a Jesús; por ejemplo, en el grito de un endemoniado (Lc 4,34) y en dos de los discursos de Pedro en el libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch 2,27, donde se usa el sinónimo *hosios* en una cita del Antiguo Testamento, y Hch 3,14). En otros casos aparece simplemente como adjetivo (Lc 1,35; Hch 4,27.30), que corresponde al empleo más habitual de esa palabra en la literatura y en las inscripciones griegas del período helenístico y en la traducción griega del Antiguo Testamento. En ambas literaturas, el término se aplica a los dioses y a objetos o personas dedicados al culto. El uso lucano refleja la tradición evangélica precedente (cf. Mc 1,24).

En cuanto referido a Jesús, el título expresa una peculiar consagración a Dios y una dedicación especial al designio divino de

salvación. El título de «santo» se atribuye a Jesús en la primera, en la segunda y en la tercera fase de su existencia.

4) Justo.

Un título relacionado con el anterior, e incluso a veces compañero de frase, es *ho dikaios* (= «el justo»). En cuanto título, se aplica a Jesús en Hch 3,14 —complementado por *hagios*— y en Hch 22, 14. Simplemente como adjetivo aparece en boca del centurión romano, que, después de la muerte de Jesús, da testimonio de la «inocencia» del crucificado, reconociéndole como *dikaios:* «Realmente, este hombre era inocente» (Lc 23,47). La aplicación a Jesús de este apelativo hay que entenderla en el sentido con que habitualmente se describía al judío íntegro y leal a sus convicciones durante el «tiempo de Israel» (cf. Lc 1,17; 23,50; Hch 10,22).

5) Juez.

Es muy significativa la ausencia de este título en la tradición sinóptica. Pero en el libro de los Hechos sí que aparece; concretamente, en Hch 10,42, donde se proclama que «Dios ha constituido a Jesús juez de vivos y muertos», y de un modo similar en Hch 17,31: «Porque (Dios) tiene señalado un día en que juzgará el universo con justicia, por medio de un hombre que ha designado. Y ha dado a todos garantía de esto resucitándole de entre los muertos». De esta manera, el título especifica la función de Jesús en la etapa final de la historia de salvación. Por eso se le da el apelativo de «juez» precisamente en la cuarta fase de su existencia.

6) Maestro.

Terminamos este catálogo de títulos de Jesús con la denominación de «maestro». Hay una observación que no se debe pasar por alto: en los escritos de Lucas, la designación «maestro» se expresa con dos términos distintos, usados siempre en vocativo: el habitual *didaskale* (cf. Lc 7,40; 9,38; 10,25; 11,45; 12,13; 18,18; 19,39; 20,21.28.39; 21,7) y el exclusivamente lucano *epistata* (cf. Lc 5,5; 8,24[bis]; 8,45; 9,33.49; 17,13). Cf. además Lc 8,49; 22,11. En cuanto a la relación de estos dos apelativos con el tratamiento hebreo *rabbi* o *rabbouni* (= «maestro», «maestro mío»), véase la «nota» exegética en el comentario a Lc 7,40, en el tomo II.

Con el título de «maestro» se le reconoce a Jesús una autoridad especial para hablar de Dios y de su plan salvífico; pero esto no supone una contribución verdaderamente relevante para la cristología lucana. De hecho, ese mismo título se atribuye a Juan en Lc 3,12. La escena de Jesús perdido y encontrado en el templo se ha interpretado frecuentemente como una descripción del «maestro» de los maestros de Israel; pero, en realidad, se trata de una presentación de Jesús como discípulo —véase nuestro comentario a este pasaje—, aunque hay que reconocer que el énfasis con que se subraya su capacidad de comprensión y la agudeza de sus preguntas prefigura ya su futura actividad didáctica, especialmente su enseñanza en el templo de Jerusalén.

Tanto *didaskalos* como *epistatēs* implican una relación especial entre Jesús y sus discípulos. Tan es así, que esa relación se mantiene incluso después del ministerio público de Jesús, como lo expresa con suficiente claridad la denominación más comúnmente atribuida a sus seguidores: «los discípulos» (cf. Hch 6,1-2.7, etc.).

7) Dios (?).

No cabe duda que en el desarrollo de la literatura neotestamentaria se llega a dar a Jesús incluso el título *theos* (= «Dios»). R. E. Brown, en su libro *Jesus God and Man: Modern Biblical Reflections* (Milwaukee 1967) 1-38, estudia los diversos pasajes del Nuevo Testamento —algunos, indiscutibles; otros, menos ciertos— en los que *theos* se aplica a Jesús. Entre los primeros, Brown enumera Jn 1,1; 20,28; Heb 1,8-9.

En los escritos lucanos se pueden enumerar al menos tres pasajes en los que se podría ver una aplicación a Jesús del título *theos:* Lc 8,39; 9,43; Hch 20,28; aunque en el último texto la crítica textual plantea serios problemas. El caso es que ninguno de los tres pasajes resulta perfectamente inequívoco. De momento, baste dejar constancia de esos tres datos textuales, sin pretender solucionar toda la problemática que plantean; más adelante, en el comentario propiamente dicho, los examinaremos con mayor detalle. Sin embargo, podemos decir ya desde ahora que en la época en que se escribieron tanto el Evangelio según Lucas como el libro de los Hechos de los Apóstoles no sería imposible que un escritor cristiano atribuyera a Jesús con toda naturalidad el título absoluto de «Dios».

III

SOTERIOLOGIA

Hasta aquí hemos esbozado las líneas fundamentales de una cristología lucana. Ahora pasamos a exponer lo que en su concepción significa la personalidad de Jesús como instrumento del plan divino de salvación. La imagen de Jesús que nos transmite Lucas es la de un «hombre acreditado por Dios ante vosotros con los milagros, signos y prodigios que Dios hizo por su medio y que vosotros conocéis» (Hch 2,22); una personalidad dotada de características que trascienden la pura condición humana y apuntan hacia un ser «diverso». Pero no se trata de una presentación inconsistente o hueca. Todas esas afirmaciones tienden a dibujar una figura que desempeña un papel fundamental en los designios del Padre. Como ya indicábamos al comienzo de nuestras reflexiones, la intención de Lucas al describir la personalidad de Jesús no era proponer una «antropología», es decir, una explicación de la naturaleza humana, ni una «eclesiología», o sea, una reflexión sobre el carácter de la Iglesia. Si Lucas se ha atrevido a comunicarnos una nueva versión de la personalidad de Jesús es porque tenía un claro objetivo cristológico y soteriológico. La actuación, la palabra y el sufrimiento de Jesús tuvo entonces, y sigue teniendo en la actualidad, un significado verdaderamente relevante e incluso decisivo para toda la historia humana. Bien claro lo dice Hch 4,12: «La salvación no está en ningún otro, es decir, que bajo el cielo no tenemos los hombres otro nombre diferente de él al que debamos invocar para salvarnos».

Una exposición de la soteriología lucana tiene que abarcar dos campos principales: *a)* la interpretación de la muerte de Jesús en los escritos de Lucas, y *b)* los efectos del acontecimiento Cristo, tal como se presentan en el tercer evangelio y en el libro de los Hechos.

a) *La muerte de Jesús*

Ya en el primer capítulo de esta introducción abordamos sumariamente el tema de la interpretación lucana de la muerte de Cristo, al examinar una de las «tesis» de la investigación moderna: «Teo-

logía de la cruz y teología de la gloria» (cf. pp. 50-53). Ahora vamos a ampliar algunos puntos que merecen una atención particular.

En el capítulo citado aducíamos las opiniones de C. H. Dodd, J. M. Creed, E. Käsemann, G. Voss; a éstas podríamos añadir las concepciones de H. Conzelmann *(Theology,* p. 201: «No hay la menor huella de una mística de la pasión ni se atribuye directamente un valor soteriológico al sufrimiento o a la muerte de Jesús»), H. J. Cadbury *(The Making of Luke-Acts,* Nueva York 1927, pp. 280-282), C. H. Talbert *(Luke and the Gnostics: An Examination of the Lucan Purpose,* Nashville 1966, pp. 71-82), etcétera. ¿Se puede decir que Lucas ha debilitado el sentido de «la cruz» y ha atribuido la muerte de Cristo a una falsa interpretación, o incluso a ignorancia, de las Escrituras por parte de los judíos, de modo que la resurrección sea prácticamente la intervención divina que corrige ese tremendo acontecimiento? ¿Es verdad que, en los escritos lucanos, la muerte de Jesús carece de «significado salvífico»? En la actualidad, esta problemática es uno de los grandes focos de discusión.

Para empezar hay que reconocer dos cosas. Primera: Lucas no tiene una verdadera concepción de «la cruz». H. Conzelmann dice a este propósito: «La idea de la cruz es absolutamente irrelevante en la proclamación kerigmática» *(Theology,* p. 201). Y es verdad; pero a medias. Es verdad si lo que se busca en los escritos lucanos es únicamente la formulación paulina del valor salvífico de la muerte de Jesús. Hay que recordar, de paso, que una de las expresiones lucanas más frecuentes con relación a este fenómeno es la fórmula: «colgar en un madero» (Hch 5,30; 10,39; cf. 13,29). En segundo lugar, Lucas no concibe la muerte de Jesús como «sacrificio» (cf. Ef 5,2) ni como «expiación del pecado» (cf. Rom 3,25).

Pero la verdadera cuestión que hay que plantearse es si la narración lucana expresa la realización del plan salvífico de Dios, *a pesar* del sufrimiento y muerte de Jesús o precisamente *a través de* esas vicisitudes; cf. G. Baumbach, *Gott und Welt in der Theologie des Lukas:* BLit 45 (1972) 242. Aun reconociendo que el relato de Lucas da pie para pensar en una interpretación errónea de las Escrituras por parte de los judíos —especialmente por parte de las autoridades del pueblo, directamente implicadas en la eje-

cución de Jesús (cf. Lc 23,34; Hch 3,14-17; 13,27)— esto no quiere decir que en su mentalidad ese acontecimiento esté privado de todo carácter salvífico.

A este propósito no hay que olvidar que Lucas es el único que presenta a Jesús como el Mesías marcado por el sufrimiento, el Mesías que «tiene que padecer» (cf. pp. 337, 356). Igual que los demás sinópticos, también Lucas refiere la oración de Jesús en el monte de los Olivos: «No se haga mi voluntad, sino la tuya» (Lc 22,42). En otro momento de la narración lucana, Jesús aparece como un profeta consciente de que su destino le llevará a morir en Jerusalén (Lc 18,33). En esta misma línea, Hch 13,28-30 expone con toda claridad que la actuación de los judíos contra Jesús estaba plenamente relacionada con el plan salvífico de Dios. En otro pasaje, de perspectivas apocalípticas, Lucas expresa la misma concepción: «Pero antes, el Hijo de hombre tiene que padecer mucho y ser rechazado por esta generación» (Lc 17,25). Es decir, el tema lucano de la «necesidad» (*dei* = «es necesario», «tiene que»), que preside la realización del plan salvífico de Dios, cobra un significado muy importante para la interpretación de la muerte de Jesús (cf. p. 301).

Aunque Lucas, por razones que escapan a nuestra percepción, haya omitido un dato determinante de Marcos (Mc 10,45): «El Hijo de hombre ha venido para [...] dar su vida en rescate por la multitud», es el único entre los evangelistas sinópticos que, en el relato de la institución de la eucaristía, concretamente en las palabras que Jesús pronuncia sobre el pan, ha conservado una referencia al sacrificio: «Esto es mi cuerpo, *que se entrega por vosotros*» (Lc 22,19). A. George, W. G. Kümmel y otros han subrayado el carácter sacrificial de estas palabras. La analogía con 1 Cor 11,24 es evidente; sólo que, por ciertos problemas de crítica textual, muchos comentaristas han preferido la lectura más breve, con el consiguiente descuido de las implicaciones sacrificiales. Pero hoy día esta posición es insostenible, como diremos en las «notas» exegéticas del comentario a Lc 22,19-20. Del mismo modo, el carácter sacrificial de Lc 22,20: «Esta copa es la Nueva Alianza sellada con mi sangre, que se derrama por vosotros», es, a todas luces, absolutamente innegable.

La misma línea de reflexión se impone a propósito de Hch 20,28: «Tened cuidado de [...] todo el rebaño en el que el Espí-

ritu Santo os ha constituido supervisores para apacentar la Iglesia de Dios, que él se adquirió con la sangre de su Hijo» (o «con su propia sangre»). Cualquiera que sea la solución de las dificultades textuales de este pasaje (cf. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament,* Londres-Nueva York 1971, páginas 480-482), la referencia explícita a la sangre, es decir, a la muerte, con la que Dios se adquiere un pueblo —clara alusión a diversos pasajes veterotestamentarios, por ejemplo, Is 43,21; Mal 3,17—, implica necesariamente una relación con el significado salvífico de la muerte de Jesús.

Por tanto, hay que admitir, con H. Flender *(St. Luke: Theologian of Redemptive History,* Nueva York 1960, p. 159), que «Lucas considera la cruz como un acontecimiento escatológico», aunque la expresión «la cruz» refleja más bien una formulación paulina. La muerte de Jesús es uno de «los acontecimientos cumplidos entre nosotros» (cf. Lc 1,1) y, en este sentido, es escatológico. «Su significado salvífico sólo puede entenderse en el contexto del entero drama de la salvación» *(ibíd.)* o, mejor dicho, en el horizonte global de la realización del plan salvífico de Dios. Lucas lo enuncia en los siguientes términos: «Así estaba escrito: El Mesías padecerá, resucitará al tercer día y en su nombre se predicará el arrepentimiento y el perdón de los pecados a todos los pueblos» (Lc 24,46-47). Una de las implicaciones de esta presentación es que «el perdón de los pecados» sólo llegará a ser una realidad si se produce «en el nombre» —es decir, en la persona— del que es necesariamente un Mesías marcado por el sufrimiento. Es posible que Lucas dé un mayor relieve salvífico al hecho de la resurrección, pero eso no puede deberse a su concepción de este fenómeno simplemente como correctivo de una falsa interpretación de la Escritura por parte de las autoridades judías. La concepción de Lucas supone más bien que Jesús, por medio de su resurrección, ha quedado constituido *archēgos tēs zōēs* (= «Príncipe, adalid de la vida»: Hch 3,15). Cf. pp. 364s.

Por último, no hay que olvidar lo que ya indicábamos anteriormente (cf. p. 53) sobre el episodio de Jesús y el buen ladrón (Lc 23,42-43). Lucas pone de relieve simbólicamente el efecto salvífico de la crucifixión de Jesús sobre el ser humano.

A. George, en su artículo *Le sens de la mort de Jésus pour Luc:* RB 80 (1973) 186-217, recoge todas las referencias lucanas

a la muerte de Jesús. El catálogo es verdaderamente impresionante. Es posible que no todos los textos subrayen el carácter salvífico del acontecimiento, en el sentido que refleja la narración de Marcos o la reflexión paulina; pero en la concepción global de un Mesías víctima del sufrimiento es difícil no reconocer el modo específicamente lucano de presentar el valor salvífico de la muerte de Jesús. George no duda en calificar esta presentación de «original». Y, en cierto modo, así es; aunque no hay que olvidar que algunos datos de la composición lucana provienen indudablemente de la tradición primitiva. No se puede menos de suscribir la conclusión de George: «En realidad, Lucas no suprime la cruz, ni su dolorosa tragedia, ni su enigmático misterio, ni su valor salvífico, ni la radical exigencia que supone el seguimiento de Jesús, y que consiste en renunciar a sí mismo, cargar con la propia cruz y seguir los pasos del Maestro» (cf. *art. cit.*, 216-217).

b) *Efectos del acontecimiento Cristo*

El escritor neotestamentario que ofrece la síntesis más brillante de la actuación de Jesús en favor de la humanidad es, indiscutiblemente, Pablo. Con una gran variedad de imágenes y de figuras, que le proporcionaba su amplia educación cultural, Pablo teje una espléndida presentación de los efectos del acontecimiento Cristo. Una enumeración detallada de los diversos aspectos puede verse en mi contribución *Reconciliation in Pauline Theology,* en *No Famine in the Land.* Estudios en honor de John L. McKenzie, ed. por J. W. Flanagan/A. W. Robinson (Missoula Mt. 1975) 155-177, especialmente 156-157. De hecho, toda esa variedad temática no es más que la manifestación de diversas facetas y de diferentes enfoques de un solo fenómeno, es decir, el impacto que tuvo en la historia humana la personalidad única de Jesús de Nazaret, su palabra, su actuación, todo lo que constituye el acontecimiento Cristo, en su ministerio público, en su pasión, muerte y sepultura, en su resurrección, ascensión y exaltación. El desarrollo de la reflexión teológica ulterior denomina todo este conjunto como «la obra de Cristo» o, en expresión más técnica, la «redención objetiva». Naturalmente, se pueden seguir usando esas denominaciones, pero a condición de que quede claro que responden a una matriz ideológica diferente y que, en resumidas cuentas, no significan otra cosa

que lo que Jesús realizó *ephapax*, es decir, «de una vez para siempre» (cf. Rom 6,10).

Lucas, por su parte, no va a ser menos. También él tiene su propio enfoque de los efectos producidos por el acontecimiento Cristo. La teoría trifásica de la historia de salvación, tal como la propone H. Conzelmann, puede servir de fondo a esta explicación. Lucas escribe en pleno «tiempo de la Iglesia»; y desde ahí vuelve la vista al «tiempo de Jesús», considerándolo precisamente como el período en el que la salvación se ha hecho realidad. Esa mirada retrospectiva le lleva a sintetizar los efectos del acontecimiento Cristo bajo diversas imágenes y figuras. Las principales son las siguientes: 1) salvación; 2) perdón de los pecados; 3) paz; 4) vida. A éstas habrá que añadir otras configuraciones de menor relieve, que mencionaremos sumariamente al final de nuestra exposición.

1) Salvación.

Anteriormente, al hablar de la perspectiva histórica de Lucas y de los elementos que configuran su propia concepción (cf. pp. 302s), mencionamos de pasada el tema de la «salvación», dejando para este momento un estudio más detallado y una definición precisa del término. «Salvación» quiere decir librar al ser humano de algún mal físico, moral o político, o de algún cataclismo cósmico. Supone siempre una victoria, un rescate de una situación negativa, para restaurar un estado de integridad. Con referencia al acontecimiento Cristo, restaurar la integridad del hombre significa restablecer su innata relación con Dios. Esto comportará una intervención que libere al hombre de su pecado, de su alejamiento de Dios y —en términos de una teología posneotestamentaria— de la condenación eterna.

El empleo de esta figura para describir uno de los efectos del acontecimiento Cristo es, indudablemente, anterior a Lucas. Se basa en algunos dichos de Jesús que ha conservado la tradición de Marcos (cf. Mc 5,34; 15,31), pero que no estaban en la fuente «Q». El hecho de que los escritos paulinos hagan uso de esa figura demuestra que la formulación abstracta de la salvación ya existía en época prelucana (cf. 2 Cor 7,10; Rom 1,16; 10,10; 13,11). En la mayoría de los textos de Pablo, la imagen de la «salvación» funciona como un elemento de su escatología proyectada al futuro, es decir, hace referencia a un efecto que aún deberá llegar a la ple-

nitud de su cumplimiento; cosa que no ocurre con la noción de «justificación». Por eso Pablo, en sus exhortaciones a la comunidad cristiana, puede decir: «Seguid realizando vuestra salvación escrupulosamente» (Flp 2,12), y en acerado contraste con los enemigos de la cruz de Cristo llega a afirmar: «Nosotros, en cambio, somos ciudadanos del cielo, de donde aguardamos como Salvador al Señor Jesucristo» (Flp 3,20). Lucas, por su parte, cuando habla de la «salvación», la concibe como algo ya realizado, aunque no se puede negar la proyección futura de algunos textos, como Lc 21,28.

Ya indicábamos antes, al exponer el título cristológico «Salvador», que no se puede establecer con seguridad el origen del término «salvación». Indudablemente, se podría pensar en la terminología veterotestamentaria *yešû'â;* pero al mismo tiempo no hay que descartar las formulaciones que estaban en boga en el momento contemporáneo, como la *salus* romana o la *sōtēria* griega. Por lo general, las preferencias se inclinan hacia el Antiguo Testamento (cf. Éx 14,13; 15,2), porque los autores neotestamentarios citan en determinadas ocasiones ciertos pasajes de la Escritura relacionados con esa temática. Lucas, por ejemplo, cita Is 49,6 en Hch 13,47. Pero, por otra parte, el texto de Hch 4,12, con su insistencia en que el ser humano no puede recibir la «salvación» en virtud de «ningún otro nombre bajo el cielo», puede reflejar el conocimiento que tenía Lucas del ambiente contemporáneo, en el que se atribuía la salvación al emperador romano o a otros conocidos «benefactores» de la humanidad. Frente a esa idea, Lucas proclama solemnemente que la «salvación, la total liberación del hombre, no viene más que por medio de Jesús.

En cualquier caso, la «salvación» es uno de los efectos más importantes del acontecimiento Cristo, al menos en la mentalidad de Lucas. Él es el único de los evangelistas sinópticos que llama a Jesús «Salvador» (Lc 2,11; cf. Hch 5,31; 13,23) y el único que emplea el sustantivo abstracto «salvación», sea en femenino: *sōtēria* (Lc 1,69.71.77; 19,9; Hch 4,12; 7,25; 13,26.47; 16,17; 27,34), sea en neutro: *sōtērion* (Lc 2,30; 3,6; Hch 28,28). En cuanto al verbo *sōzein* (= «salvar»), en Lucas aparece con mayor frecuencia que en los demás. En Marcos sale trece veces; en Mateo, quince; en Lucas, en cambio, diecisiete, más trece en el libro de los Hechos de los Apóstoles.

En el Evangelio según Lucas, «salvación» denota generalmente

una liberación de algún mal físico —diversas clases de enfermedades— o de un mal interno, como el pecado. Su relación con la «fe» *(pistis)* es, en muchos casos, explícita (cf. Lc 7,50; 8,48.50; 17,19). En cambio, en los Hechos de los Apóstoles, tanto el sustantivo abstracto como el verbo sugieren una dimensión mucho más amplia y más profunda, como actividad de un sujeto que es, al mismo tiempo, objeto de la proclamación. Jesús no sólo ha traído la salvación al pueblo de Israel (Hch 13,23), sino que la ofrece a toda la raza humana, sin distinciones ni privilegios (cf. páginas 313-322, a propósito del universalismo de la historia salvífica). El mejor resumen de lo que significa verdaderamente «salvación» es una frase de Jesús conservada en Lc 19,10: «El Hijo de hombre ha venido a buscar lo que estaba perdido y a salvarlo».

Para determinar el significado exacto de la expresión en cada uno de los textos, véanse las «notas» aclaratorias en el comentario a los respectivos pasajes. Un dato curioso es que, durante el ministerio público, Lucas emplea frecuentemente el verbo *sōzein* para describir el efecto de una actuación de Jesús en favor de un determinado individuo; y, sin embargo, nunca da a Jesús el título de *sōtēr* durante toda esa fase de su existencia. Es que el título nace de una comprensión global de toda la obra de Jesús, especialmente como la entendieron los discípulos a la luz de la resurrección. O. Cullmann lo expresa perfectamente: «Igual que *kyrios,* el título *sōtēr* supone que toda la actividad terrestre de Jesús se ha completado definitivamente y ha quedado ratificada por su exaltación» *(Christology,* p. 241).

2) Perdón de los pecados.

La contemplación retrospectiva del acontecimiento Cristo le lleva a Lucas a otra de sus formulaciones sumáricas, en la que sintetiza los efectos de esa actividad: «el perdón de los pecados» *(aphesis hamartiōn)*.

La palabra *aphesis* encierra una imagen lexicalizada, en la que se trasluce el ámbito económico y social de la Antigüedad. Parece provenir de dos contextos: uno sería la condonación de una deuda, o el castigo; el otro haría referencia a la liberación de la cautividad, o el encarcelamiento. El sustantivo *aphesis* es frecuente en el Antiguo Testamento griego, como traducción del hebreo *yôbēl* (= «jubileo»; por ejemplo, Lv 25,30), o *derôr* (= «remisión»; por ejemplo, Jr 41,8 [= 34,8, en

el texto masorético]), o *šemiṭṭâ* (= «condonación» de una deuda; por ejemplo, Dt 15,1). En los LXX sólo aparece una vez en contexto de «pecado» (Lv 16,26). Pero el verbo *aphienai* con *hamartia* como complemento es frecuente en la traducción de los LXX (Éx 32,32; Lv 4,20; 5,6, etc.). En el mundo griego contemporáneo también se usaba el sustantivo *aphesis* en la alternativa de «condonación» de una deuda o castigo y en un contexto de «liberación» de la cautividad (cf. J. H. Moulton/G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament,* Londres 1930, p. 96).

La asociación de *aphesis* con «pecado» deriva del ámbito religioso del judaísmo, en el que la palabra «deuda» equivalía prácticamente a «pecado». No es fácil demostrar esta tesis con textos del Antiguo Testamento directamente relacionados con el tema y el vocabulario del «perdón». Pero los descubrimientos recientes de Qumrán nos han proporcionado un texto fragmentario (4QMess ar), que yuxtapone los términos «pecado» y «deuda/culpa» *(ḥṭ'h wḥwbth).* Cf. J. A. Fitzmyer/ D. J. Harrington, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts:* BibOr 34 (Roma 1979) n. 28, 2.17; J. A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (Londres 1971, Missoula Mt. 1974) 142-143; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford ³1967) 140. Además, en el targum de Job (11QtgJob 38,2-3) se afirma explícitamente que Dios «perdona» los pecados de los amigos del protagonista (cf. J. A. Fitzmyer/D. J. Harrington, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts:* BibOr 34 [Roma 1979] n. 5, 38.2-3).

«Perdonar pecados» —es decir, la configuración verbal de la expresión— es una forma frecuente tanto en el Evangelio según Lucas como en los demás evangelios sinópticos. Pero lo que realmente nos interesa en este momento es que la forma abstracta de la expresión, es decir, *aphesis hamartiōn,* no aparece nunca en los LXX, y en Marcos y Mateo, una sola vez (Mc 1,4; Mt 26,28). Por otra parte, es curioso que, en la formulación sinóptica, *aphesis* aparezca invariablemente sin artículo. Esto hace pensar en una clara influencia del «estado constructo», propio de las lenguas semíticas. Es más, la forma de los sinópticos —es decir, *aphesis* sin artículo— contrasta notablemente con los dos únicos textos paulinos que contienen esa expresión, y en los que lleva artículo (Col 1,14; Ef 1,7, donde *aphesis* no va con *hamartia* [= «pecado»], sino con *paraptōma* [= «transgresión»]). De paso hay que notar que, a menos que el sustantivo *paresis,* de Rom 3,25c, se interprete como sinónimo de *aphesis,* la fórmula «perdón de los pecados» no aparece en ninguna de las cartas de Pablo consideradas indiscutiblemente como auténticas. Todas estas consideraciones dan un relieve particular a la formulación lucana, como expresión de un efecto del acontecimiento Cristo.

No se puede negar que Lucas ha tomado esa expresión de Marcos (Mc 1,4; cf. Lc 3,3). Tanto aquí (Lc 3,3) como en Lc 1,77, la fórmula hace referencia a la predicación de Juan. Pero para que *aphesis hamartiōn* vuelva a reaparecer en el relato lucano hay que esperar hasta el final de la narración evangélica. Sólo la tarde del domingo de Pascua, cuando el Resucitado confiere a sus discípulos el mandato de proclamación de su mensaje, vuelve a resonar la fórmula: «Y en su nombre se predicará el arrepentimiento y el perdón de los pecados a todos los pueblos» (Lc 24,47). En cambio, en el libro de los Hechos es una expresión más bien frecuente (cf. Hch 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18). Dentro de la narración evangélica, en los comienzos del ministerio público, hay un episodio que, en cierto sentido, se podría relacionar con la temática que nos ocupa. Es la escena de la sinagoga de Nazaret, en la que se habla de *aphesis* para los «cautivos» y para los «oprimidos» (Lc 4,18, en una cita de Is 61,1; 58,6); pero la palabra *aphesis,* aparte de que carece del complemento *hamartiōn* (= «de los pecados»), no tiene un significado especial, sino que se usa con el valor genérico que le atribuye normalmente el Antiguo Testamento.

En otras palabras: aunque el Evangelio según Lucas describe una actividad de Jesús que consiste en «perdonar pecados», cuando sintetiza el efecto correspondiente a la actuación global del protagonista —es decir, precisamente lo que tiene que ser objeto de proclamación— lo formula en términos de condonación de una deuda (= «pecado») que el hombre ha contraído con Dios. Todo lo que significa la personalidad de Jesús, el sentido de su palabra y de su acción, se resume en que ha cancelado la deuda de culpabilidad en la que había incurrido el hombre, por su conducta depravada.

3) Paz.

Otro de los efectos del acontecimiento Cristo que configuran el mosaico de la interpretación lucana se expresa en términos de «paz» *(eirēnē)*. También aquí resulta difícil determinar con precisión el origen de este concepto. ¿Proviene de la *pax Augusta,* instaurada en los inmensos territorios del Imperio romano (cf. la «exégesis» de Lc 2,2 en nuestro comentario), o refleja más bien la idea veterotestamentaria de *šālōm?* Probablemente, la formulación de Lucas es tributaria de ambas concepciones. Desde luego, la da-

tación del nacimiento de Jesús con referencia al censo ordenado por el emperador Augusto implica una asociación —ya que no un contraste— con el estado de paz característico de las primeras décadas del Imperio. Por otra parte, las connotaciones de la raíz hebrea *šlm* (= «estar completo, íntegro») no parece que puedan ser ajenas a la terminología lucana de «paz». En el Antiguo Testamento, *šālōm* no se refiere únicamente a la ausencia de guerras o escaramuzas militares, sino que indica fundamentalmente una situación de abundancia y de prosperidad que viene de Dios e implica un estado de concordia, de equilibrio, orden, seguridad y progreso. Cf. Is 48,18; 54,10; Ez 34,25-29; Sal 29,11; 85,8-10; Jr 16,5; Nm 6,24-26.

Con el tiempo, la noción de «paz» llegó a considerarse como característica del esperado reino mesiánico, basada en Is 52,7: «¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del heraldo que anuncia la paz, que trae la buena nueva, que pregona la victoria!» Esto es lo que refleja Lucas en Hch 10,36: «La palabra que él (Dios) envió a los israelitas anunciando la paz por medio de Jesucristo; éste es el Señor de todos».

En algunas frases de Jesús, «paz» significa ausencia de guerra (Lc 11,21; 14,32). Pero lo más frecuente es su carácter figurativo de la abundancia de bienes que su persona y su ministerio traen a la humanidad. El anuncio del nacimiento de Jesús a los pastores de Belén consiste en un mensaje de «paz»: «¡Gloria a Dios en el cielo, y paz en la tierra a los hombres que Dios ama!» (Lc 2,14). El recién nacido es portador de una nueva condición de «paz», característica de la propia vida celeste: «¡En el cielo paz, y a Dios gloria!» (Lc 19,38). Eso es precisamente lo que Jerusalén ha sido incapaz de comprender: «¡Si también tú comprendieras en este día lo que lleva a la paz!» (Lc 19,42).

Muchas veces, cuando Jesús pronuncia una palabra de paz, el término tiene resonancias claramente salvíficas (Lc 7,50; 8,48). Las instrucciones que da a sus discípulos, cuando les envía como precursores de su propia misión a diversos pueblos y lugares que él piensa visitar, comienzan con un mandato de anunciar la paz: «¡Paz a esta casa!» (Lc 10,5). Naturalmente, la expresión se hace eco del típico saludo veterotestamentario: *šālōm leka* (= «¡La paz contigo!»: Jue 6,23; 19,20; cf. Gn 43,23). Pero el hecho de que estas palabras sean «lo primero» que tienen que anunciar presagia los

efectos que el mensaje debe producir en la «gente de paz» que habita en aquella casa (Lc 10,6). Finalmente, la «paz» es el saludo del Resucitado en su aparición a los Once y a los demás discípulos el mismo domingo de Pascua, al anochecer: «¡Paz con vosotros!» (Lc 24,36).

Paradójicamente, en un pasaje proveniente de «Q» y conservado en Lc 12,51, Jesús niega que su venida haya sido para traer la paz. La negación está en forma de pregunta: «¿Pensáis que he venido a traer paz a la tierra? Os aseguro que no, sino división». Pero esta idea de «división» pertenece a otra temática del Evangelio según Lucas, ya prefigurada en los relatos de infancia. Simeón anuncia que ese niño que tiene en brazos «está puesto para ruina y resurgimiento de muchos en Israel» (Lc 2,34). Si Jesús niega que su venida vaya a ser una fuente de paz es porque sabe que el hombre habrá de enfrentarse a una decisión radical de rechazo o de aceptación de lo que significa su persona y su mensaje: o con él, o contra él. Pero, en definitiva, el que le acepte y le haga un puesto en su vida personal quedará invadido de esa paz íntima y absoluta, que es uno de los efectos primarios del acontecimiento Cristo.

Para concluir, baste una referencia a los Hechos de los Apóstoles, concretamente a un pasaje en el que se describe de forma idílica la situación de la Iglesia: «Entre tanto, la Iglesia gozaba de paz en toda Judea, Galilea y Samaría; se iba construyendo, progresaba en la fidelidad al Señor y se multiplicaba, alentada por el Espíritu Santo» (Hch 9,31).

La imagen de «paz» no posee, en Lucas, el rango de las otras dos figuras precedentes. Pero lo que no se puede negar es su capacidad descriptiva de uno de los aspectos más sugestivos del acontecimiento Cristo.

4) Vida.

En algunos pasajes de su narración, Lucas presenta uno de los efectos del acontecimiento Cristo con la imagen de «vida», es decir, como una participación en la «vida eterna». Al revés que Pablo, Lucas no habla jamás de una «vida nueva» o de una «nueva criatura» (cf. Rom 6,4; Gál 6,15; 2 Cor 5,17); pero es claro que, al hablar de «vida», no se refiere a la existencia normal del hombre, sino a una dimensión trascendente. Lo mismo que Mateo (Mt 4,4), también Lucas, en su relato de las tentaciones, pone en

labios de Jesús, como respuesta al tentador, una cita de Dt 8,3: «El hombre no vive sólo de pan». La sugerencia es clara: hay otro género de vida que depende de otros alimentos. También en contexto de tentación, a un doctor de la ley que le pregunta: «Maestro, ¿qué tengo que hacer para heredar la vida eterna?» (Lc 10, 25), Jesús le contesta: «Haz eso —es decir, guarda el mandamiento supremo del amor— y tendrás la vida» (Lc 10,28). Cf., además, Lc 18,18.30.

Pero Jesús no aparece en la narración lucana únicamente hablando de esa «vida eterna», sino que él mismo entra en esa vida y la posee en plenitud por su resurrección. La mañana de Pascua, ante el desconcierto de unas mujeres que «no han encontrado el cuerpo del Señor Jesús», se presentan dos hombres que les preguntan: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo? No está aquí; ha resucitado» (Lc 24,5c). Y en el libro de los Hechos, Lucas no sólo cuenta que Jesús se apareció a sus discípulos repetidas veces, «dándoles numerosas pruebas de que estaba vivo» (Hch 1,3), sino que le da el título de «autor de la vida» (Hch 3,15); cf. p. 365. Y, más adelante, cuando el mensajero de Dios pone en libertad a los apóstoles encarcelados por los saduceos, el mandato inapelable reza así: «Id, plantaos en el templo y explicadle allí al pueblo íntegramente todas las palabras de esta vida (= esta manera de vivir)» (Hch 5,20). Indudablemente, ese mandato equivale a la proclamación del acontecimiento Cristo, que es la fuente de la verdadera vida. Una «vida» que se ofrece incluso a los paganos (Hch 11,18; cf. 13,46-48).

La presentación del acontecimiento Cristo como «vida» o «vida eterpa» proviene, casi con toda seguridad, del judaísmo precristiano. Cf. Dn 12,2; 2 Mac 7,9; 4 Mac 15,3; 1QS 4,7; CD 3,20; 4Q181 1,4.6; SalSl 3,12; 13,11.

5) Otras expresiones.

Las cuatro figuraciones que acabamos de comentar son las expresiones lucanas más importantes y las más frecuentes para presentar los efectos del acontecimiento Cristo. Aparte de ellas, todavía se podrían enumerar, para concluir, otros dos rasgos que no carecen de interés.

En primer lugar, la idea de «justificación». No deja de ser curioso que esta temática aparezca precisamente en un discurso de

Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia: «Por tanto, enteraos bien, hermanos: Se os anuncia el perdón de los pecados por medio de él (Jesús); de modo que de todo aquello de lo que no pudisteis liberaros (literalmente: «justificaros») por la ley de Moisés se libera (literalmente: «queda justificado») gracias a él todo el que cree» (Hch 13,38-39). Es la única vez que Lucas emplea el verbo *dikaioun* para expresar un efecto del acontecimiento Cristo y además explícitamente relacionado con su fórmula más habitual: «el perdón de los pecados» (cf. p. 375). Posiblemente, Lucas quiera dar a entender a sus lectores que, aunque conoce la idea paulina de la «justificación», él personalmente prefiere expresar ese mismo efecto de una manera más original, en términos de «perdón de los pecados».

Otro modo de consignar las virtualidades del acontecimiento Cristo queda plasmado en la escena de la crucifixión. Jesús contesta al malhechor arrepentido: «Te lo aseguro. Hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,43). Aquí el efecto se concibe como una íntima asociación «con Jesús», es decir, una participación en el destino fundamental del cristiano, que, en términos paulinos, consiste en «estar con el Señor» (1 Tes 4,17c; Flp 1,23c. Cf., además, p. 53).

6. *El Espíritu*

Una presentación adecuada de la cristología o de la soteriología de Lucas exige imperiosamente una exposición del papel que desempeña el Espíritu en la totalidad de la obra. Entre los sinópticos, Lucas es el que da mayor importancia a la figura del Espíritu, una realidad que atraviesa toda su narración evangélica y se proyecta a lo largo de todo el libro de los Hechos. Se puede discutir si hay que hablar de «centralidad del Espíritu en el pensamiento de san Lucas», como dice W. B. Tatum en su artículo *The Epoch of Israel: Luke i-ii and the Theological Plan of Luke-Acts:* NTS 13 (1966-1967) 185, o de «actuación del Espíritu de Dios, como línea conductora de las dos partes de la composición lucana» —es decir, tercer evangelio y los Hechos de los Apóstoles—, como propone G. W. H. Lampe en su contribución *The Holy Spirit in the Writings of St. Luke,* en *Studies in the Gospels.* Hom. a R. H. Lightfoot, ed. por D. E. Nineham (Oxford 1957) 159. Lo cierto es que

el Espíritu Santo constituye un factor decisivo en determinados momentos de la narración lucana.

Dentro de un esbozo de la concepción teológica de Lucas se impone un estudio de las relaciones que se establecen entre el Espíritu y el Padre, con su designio de salvación, entre el Espíritu y Jesús y entre el Espíritu y la naciente comunidad cristiana.

Cuando Lucas habla del Espíritu, la terminología presenta ciertas variaciones: «el Espíritu», a secas; «el Espíritu Santo», e incluso «el Espíritu de Jesús» o «el Espíritu del Señor». Puede ser que estas variantes sean meramente retóricas o que se deban al carácter concreto de un determinado pasaje. Pero lo que realmente importa es la frecuencia con la que aparece el Espíritu en los escritos lucanos. La estadística nos ofrece el cómputo siguiente: en el Evangelio según Marcos, el Espíritu se menciona seis veces (Mc 1,8.10.12; 3,29; 12,36; 13,11); en el Evangelio según Mateo, doce veces (Mt 1,18.20; 3,11.16; 4,1; 10,20; 12,18.28.31.32; 22,43; 28,19); en el Evangelio según Lucas, diecisiete o posiblemente dieciocho (Lc 1,15.35.41.68.80[?]; 2,25.26.27; 3,16.22; 4,1[bis].14.18; 10,21; 11,13; 12,10.12); en el libro de los Hechos, la presencia del Espíritu es arrolladora: cincuenta y siete veces (Hch 1,2.5.8.16; 2,4[bis].17.18.33.38; 4,8.25.31; 5,3.9.32; 6,3.5.10; 7,51.55; 8, 15.17.18.19.29.39; 9,17.31; 10,19.38.44.45.47; 11,12.15.16.24. 28; 13,2.4.9.52; 15,8.28; 16,6.7; 19,2[bis].6.21[?]; 20,22.23. 28; 21,4.11; 28,25). Por fin —y como nuevo punto de comparación—, en el Evangelio según Juan, el Espíritu sale unas quince veces.

Lo primero que hay que notar en esa estadística es que Lucas intensifica la presencia del Espíritu al comienzo de determinadas secciones de su narración. En los relatos de la infancia, acumula siete menciones del Espíritu; en los dos capítulos inaugurales del ministerio público (caps. 3-4), el Espíritu aparece en seis ocasiones, y cuatro veces en los capítulos 10-12, que inician el relato del viaje a Jerusalén y que provienen de «Q», aunque en tres de esos cuatro textos la mención del Espíritu se debe al trabajo redaccional del propio Lucas. Por otra parte, no deja de resultar extraño que el Espíritu desaparezca completamente en las otras dos secciones de la narración del viaje (caps. 13-19), en el ministerio de Jesús en Jerusalén (Lc 19,28-21,38), en todo el relato de la pasión (Lc

22-23) e incluso en el de la resurrección (Lc 24), aunque las palabras: «Y ahora yo os voy a enviar la promesa de mi Padre» (Lc 24,49), claramente relacionadas con el comienzo del libro de los Hechos (Hch 1,4), encierran indudablemente una alusión al Espíritu. La avasalladora presencia del Espíritu en la primera mitad de la narración evangélica (caps. 1-16) se disuelve en menciones ocasionales y puramente esporádicas —unas doce veces— a partir del capítulo 17.

En esta misma perspectiva hay que notar que Lucas conserva la mención del Espíritu en seis pasajes derivados de Marcos (Mc 1, 8.10.12; cf. Lc 3,16.22; 4,11), pero la suprime en sus textos paralelos a Mc 3,29; 12,36; 13,11, es decir, en la mitad de los episodios procedentes de Marcos («Mc»), reproducidos en Lc 11,23; 20,42; 21,14. También omite la mención del Espíritu en dos pasajes procedentes de «Q» y paralelos a Mt 12,28.31-32. Pero, a este propósito, véase nuestra «exégesis» de Lc 11,20 en el comentario propiamente dicho. En una palabra: lo que pretende Lucas es que los momentos fundamentales de su narración comiencen bajo un fuerte influjo de la presencia del Espíritu Santo. Esta intención de Lucas se manifiesta claramente en los episodios paralelos que inauguran el «tiempo de Jesús» —bautismo, tentación y visita a Nazaret— y el «tiempo de la Iglesia» —ascensión y pentecostés—, pero también se puede decir lo mismo del «tiempo de Israel».

La mayoría de las veces, la presentación lucana del Espíritu sigue la línea veterotestamentaria, es decir, es una presencia activa de Dios en la naturaleza y en el ser humano, es un aliento creador (cf. Sal 33,6; Jdt 16,14), fuerza que suscita jefes en el pueblo (Jue 6,34; 11,29; Is 11,1-5), principio inspirador de la profecía (Nm 24,2; Os 9,7; 1 Sm 11,6), viento justiciero (Is 4,4). En otras palabras: se trata fundamentalmente de una fuerza activa impersonal; aunque, en determinados momentos, Lucas parece atribuirle actuaciones inequívocamente personales (cf. Lc 2,26; 4,1[?]; Hch 16,7). En concreto, Is 61,1-2 y Jl 3,1-2 son los pasajes veterotestamentarios que han ejercido un mayor influjo en la presentación lucana del Espíritu. Se puede concluir, por tanto, que los rasgos fundamentales del Espíritu en la obra de Lucas denotan la presencia activa, creadora y profética de Dios en el mundo de la naturaleza o en el ámbito de la comunidad.

Es posible que Conzelmann esté en lo cierto, al menos en algún sentido, cuando afirma que, en los escritos lucanos, el Espíritu ha dejado de ser el don escatológico de Dios, según el sentido original de la profecía de Joel (Jl 3,1-2), para convertirse en una solución al retraso de la parusía (cf. *Theology*, p. 136) o «el sustituto provisional de la salvación consumada» (*op. cit.*, p. 95). En otras palabras: la realidad que Lucas define como «la promesa de mi Padre» (Lc 24,49) es ahora, en el «tiempo de la Iglesia», la fuente dinámica del esfuerzo misionero del cristianismo y la garantía del aguante frente a las dificultades internas y la embestida de la persecución. Pero sería injusto reducir la concepción lucana del Espíritu a un campo tan limitado. No podemos menos de suscribir la insistencia de W. B. Tatum en la función que desempeña el Espíritu en el «tiempo de Israel», interpretado como «período de preparación». La intención de Tatum es corregir uno de los fallos de la teoría de Conzelmann, concretamente su menosprecio de las narraciones de la infancia como elemento importante para un estudio de la teología de Lucas. En cualquier caso, lo que hay que subrayar es que en los escritos lucanos ese Espíritu prometido para la época escatológica, inaugurada ya en el «tiempo de la Iglesia» (cf. Hch 1,4; 2,4.17), es el mismo que actúa en las narraciones de la infancia —es decir, durante el «tiempo de Israel»— y en la inauguración del ministerio público, que da inicio al «tiempo de Jesús».

La doble referencia al Espíritu como «la promesa del Padre» (Lc 24,49; Hch 1,4) y la relación explícita entre la efusión pentecostal y la profecía de Joel (Hch 2,16-21; Jl 3,1-2) ponen de manifiesto la intención de Lucas de relacionar el don del Espíritu con el Antiguo Testamento; en concreto, con el Señor, el Dios de Israel, precisamente en cuanto Padre de Jesús, y con la misma persona de Jesús. Esa relación del Espíritu con el Padre no adquiere un desarrollo pormenorizado; únicamente en Hch 2,33 queda consignada la solemne declaración de Pedro: «(Este Jesús) exaltado por la diestra de Dios ha recibido del Padre el Espíritu Santo que estaba prometido y lo ha derramado; esto es lo que estáis viendo y oyendo».

Las implicaciones de esta aseveración son suficientemente claras: se trata de una «nueva» efusión del Espíritu. Aunque Lucas no cita —ni siquiera hace referencia— a Ez 36,26, donde Dios promete a Israel: «Os infundiré un Espíritu nuevo», no cabe duda

que su pensamiento va en esa línea profética. Así se explica no sólo su recurso explícito a un pasaje profético de naturaleza escatológica (Jl 3,1-2; cf. Hch 2,16-21), sino también toda su presentación del Espíritu como una fuerza operativa durante el «tiempo de Israel». En el mismo pórtico de su narración evangélica, Lucas introduce la actividad del Espíritu como presencia profética de Dios incluso en este período de preparación. Juan Bautista quedará «lleno del Espíritu Santo ya desde el vientre de su madre» (Lc 1,15), y por eso se le podrá llamar con toda razón «profeta del Altísimo» (Lc 1,76; cf. 1,80a). De modo semejante, Isabel grita «llena del Espíritu Santo» (Lc 1,41) y Zacarías profetiza «lleno del Espíritu Santo» (Lc 1,67), y el fiel Simeón, con la presencia y bajo el impulso del Espíritu Santo, espera su encuentro con el Mesías del Señor (Lc 2,25-27).

Todos estos representantes del antiguo Israel experimentan una fuerza interior que les lleva a proclamar el significado y la función de esos dos niños en el ámbito del pueblo de Dios. Pero donde el Espíritu muestra toda su actividad, como presencia creadora que viene de Dios, es en María; el Espíritu baja sobre ella, la cubre con su sombra y realiza en ella la concepción virginal de Jesús (Lc 1,35). También la concepción de Juan es maravillosa, pero no se atribuye expresamente a la intervención del Espíritu. Sin embargo, el estrecho paralelismo que llena las narraciones de la infancia pone de manifiesto el papel que desempeña el Espíritu en esos dos niños: Juan, lleno del Espíritu de profecía, se convierte en «profeta del Altísimo» (Lc 1,76); Jesús, por la sombra de la presencia divina, garantía de fecundidad, nace como «Hijo de Dios» (Lc 1,35).

Otra referencia a la actuación del Espíritu en el «tiempo de Israel» puede verse en el modo con el que Pedro, la comunidad y Pablo introducen determinadas citas del Antiguo Testamento. Pedro afirma: «Tenía que cumplirse lo que el Espíritu Santo había predicho en la Escritura por boca de David» (Hch 1,16); la comunidad ora: «Tú dijiste por boca de tu siervo, nuestro padre David, inspirado por el Espíritu Santo» (Hch 4,25); Pablo concluye: «Con razón dijo el Espíritu Santo a vuestros padres, por medio del profeta Isaías» (Hch 28,26).

La actuación del Espíritu en el «tiempo de Jesús» aparece ya desde los primeros compases, es decir, desde su inauguración con

la actividad proclamatoria de Juan Bautista. Juan, como epígono del «tiempo de Israel», anuncia la llegada inminente de «el que ha de venir»; él será el que bautice con Espíritu Santo (cf. Lc 3, 16). Se trata de un bautismo que supera radicalmente la actividad propia de Juan, limitada a bautizar con agua. En su narración evangélica, Lucas, fiel a su fuente —es decir, el Evangelio según Marcos—, conserva el detalle de la bajada del Espíritu Santo sobre Jesús después de su bautismo, como un modo de expresar la relación entre Jesús y el Espíritu. Hasta cierto punto, esa indicación es superflua, porque ya anteriormente, en su relato de la concepción virginal, ha expuesto con suficiente claridad los vínculos que unen a Jesús con el Espíritu Santo. En cambio, en el Evangelio según Marcos, debido a la ausencia de narraciones de la infancia, la escena del bautismo sirve para establecer la relación de Jesús con el ámbito de la divinidad. Y ésta era, indudablemente, la función de esa misma escena en la redacción primitiva del Evangelio según Lucas; pero las narraciones de la infancia, al ser una composición posterior y de carácter retrospectivo, prefiguran ciertos detalles del comienzo del ministerio público (cf. el cap. I del tomo II de esta obra). Si la redacción definitiva del Evangelio según Lucas conserva la escena del bautismo es porque Lucas pretende subrayar que el ministerio de Jesús se desarrolla bajo el influjo del Espíritu. Por otra parte, como explicaremos detalladamente en la «exégesis» de Lc 3,21-22, el episodio del bautismo no tiene la menor huella de interpretación mesiánica; sólo en Hch 10,38 se concibe como una «unción»: «... Jesús de Nazaret, ungido por Dios con la fuerza del Espíritu Santo...» De este modo, el libro de los Hechos refleja un estadio interpretativo más avanzado que la propia narración evangélica del bautismo de Jesús.

Inmediatamente después, el Espíritu lleva a Jesús por el desierto para ser tentado por el demonio (Lc 4,1). Lucas conserva la tradición de Marcos (cf. Mc 1,12), aunque suaviza ligeramente los términos. Una vez terminadas todas las tentaciones, Jesús deja el desierto para volver «con la fuerza del Espíritu» a Galilea (Lc 4, 14) y empezar allí su ministerio público. La escena de la sinagoga de Nazaret, en su versión lucana, es un acto programático en muchos sentidos; concretamente, en la función que desempeña el Espíritu en el pórtico del ministerio público de Jesús: «El Espíritu del Señor está sobre mí porque él me ha ungido, para dar la buena

noticia a los pobres; me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor» (Lc 4,18-19). Lo que hace siglos profetizara Isaías (Is 61,1-2) se cumple «hoy» (Lc 4,21) con un nuevo significado. La intención de Lucas es suficientemente clara: los episodios que marcan el comienzo de la actividad de Jesús están bajo la égida del Espíritu, fuerza dinámica iniciadora, cuya actuación no queda limitada a los comienzos del «tiempo de la Iglesia».

En el decurso de la narración evangélica, las menciones del Espíritu son más bien escasas: Lc 10,21; 11,13; 12,10.12. En los tres últimos pasajes es el propio Jesús el que habla del Espíritu; en cambio, en Lc 10,21 es la voz del evangelista la que presenta a Jesús «rebosante de la alegría del Espíritu».

Hacia el final del Evangelio según Lucas aflora de nuevo esa relación especial entre el Espíritu y Cristo resucitado. Jesús dice a los Once y a los demás discípulos que permanezcan en Jerusalén, a la espera de «la promesa de mi Padre» (Lc 24,49). Es una frase ciertamente enigmática, que sólo se aclarará en Hch 1,4-5. La función del Espíritu se ensancha y cobra nuevas dimensiones; su influjo no queda restringido a Juan o a Jesús, sino que se extiende a todo Israel, que tiene que ser reconstituido sobre nuevas bases. El libro de los Hechos de los Apóstoles presenta al Espíritu Santo como una presencia de Dios —e incluso como una presencia de Jesús— de carácter creativo y profético (Hch 5,9; 8,39; 16,7). El Espíritu no se presenta únicamente como «una solución al retraso de la parusía», sino como un sustituto del propio Cristo resucitado, físicamente ausente de su comunidad. Después de haberse despedido definitivamente de sus seguidores, en el episodio de la ascensión, Jesús seguirá siendo «reconocido» como presente entre los suyos en la «fracción del pan» (Lc 24,35; cf. Hch 2,42.46) y en la efusión de «la promesa del Padre» (Lc 24,49).

El Espíritu derramado el día de Pentecostés inaugura una nueva etapa. Éste es el significado primario de la experiencia pentecostal de los discípulos, que se narra en Hch 2. Al mismo tiempo, queda justificada la concepción trifásica de la historia de salvación como punto fundamental de la teología lucana. La función del Espíritu como iniciador dinámico fue de capital importancia en

el comienzo de la vida de Jesús y en la inauguración de su ministerio público. Ahora pone en marcha también una nueva era de la historia salvífica. El Espíritu es la renovada presencia de Dios en medio de su pueblo. Ésta puede ser la explicación de la llamativa ausencia del Espíritu en los relatos de la pasión y, en parte, de la resurrección. Sólo hacia el final de esta última reaparece el Espíritu, con referencia al papel que va a desempeñar en la etapa futura.

En el libro de los Hechos, el Espíritu es la fuerza que guía a los discípulos de Cristo en su misión de dar testimonio del Resucitado. Así se le presenta explícitamente: como orientador de su actividad de testigo (cf. Hch 2,4c; 4,31; 8,29.39; 10,19.44; 11,28; 13,2.4; 15,28; 19,21[?]; 20,22.28) o como correctivo de su proclamación misionera (cf. Hch 16,6.7; 21,4).

Otro punto que hay que notar en los Hechos de los Apóstoles es que la donación del Espíritu sólo se produce cuando están presentes los Doce o algún representante o delegado del colegio apostólico. Así es como concibe Lucas una comunidad cristiana guiada por el Espíritu. La reconstitución de los Doce (Hch 1,15-26) es una preparación necesaria para el gran acontecimiento de la venida del Espíritu el día de Pentecostés (Hch 2,1-4). Y así se explica el caso de Samaría. Felipe —no el apóstol, sino uno de los Siete (cf. Hch 6,2-6)— predica la buena noticia en la región y bautiza a muchos samaritanos (Hch 8,5-13); pero el Espíritu Santo no bajará sobre esa comunidad naciente hasta que el colegio apostólico de Jerusalén envíe a Pedro y a Juan como delegados carismáticos (Hch 8,17). Lo mismo pasa en la comunidad de Éfeso. Sólo a la llegada de Pablo —representante indirecto de los Doce (cf. Hch 11,22.25-26; 13,2-4)— «algunos discípulos», es decir, un grupo de neófitos, «se bautizaron en el nombre del Señor Jesús, y, al imponerles Pablo las manos, bajó sobre ellos el Espíritu Santo» (Hch 19,1-6). La única excepción es el propio Pablo. Después de su fulgurante encuentro con Jesús en el camino de Damasco, un discípulo, Ananías, enviado por el Señor, le impone las manos; y el perseguidor se bautiza y queda lleno del Espíritu Santo (Hch 9,17-18). En este caso, la excepción tiene un significado especial; la narración de Lucas subraya el carácter extraordinario de la intervención divina, que convierte a Saulo en «instrumento elegido para llevar

mi nombre entre paganos y reyes y ante los hijos de Israel» (Hch 9,15). Así entra en escena el personaje central de la segunda mitad del libro de los Hechos.

Como ha observado muy bien E. Schweizer en su artículo *pneuma* (TWNT 6, p. 412), la presentación lucana del Espíritu «supera sustancialmente a la de Marcos y a la de Mateo». Lucas no se contenta con describir a Jesús como una figura individual cuyas reacciones más personales e incluso ciertos acontecimientos de su vida —su concepción, su bautismo— están marcados por la intervención del Espíritu. La dimensión puramente individual no basta. Y aquí entra el «tiempo de la Iglesia». Lucas concibe ese período como la etapa en que la antigua promesa se hace realidad y el Espíritu se derrama sobre todo el pueblo de Dios. Efectivamente, en su narración evangélica, el Espíritu es una especie de clima en el que se mueve la actividad de Jesús, «la fuerza del Señor» que le impulsa a hacer curaciones (cf. Lc 5,19); pero en el libro de los Hechos ese mismo Espíritu es el principio de crecimiento de la comunidad y la garantía de la proclamación del kerigma. Naturalmente, este interés por la actuación del Espíritu en la comunidad cristiana se debe a la concepción personal de Lucas de un fenómeno como la parusía. Pero esta cuestión nos lleva al tema del próximo apartado de nuestro estudio, es decir, la escatología lucana.

7. *La escatología*

Si hay un tema difícil en la teología lucana y que provoque en la actualidad la más encendida polémica es, indudablemente, el aspecto escatológico. Para una exposición adecuada de esta problemática habría que recordar algunos aspectos ya estudiados a propósito de la historia de salvación, el reino de Dios, la parusía y el Espíritu. La principal dificultad reside en los Hechos de los Apóstoles. ¿Por qué tuvo que escribir Lucas una continuación de su relato evangélico? Ante esta nueva narración, que, en inmediata continuidad con la precedente, cuenta el nacimiento y el desarrollo de la comunidad primitiva, lo lógico es pensar que Lucas concebía de diversa manera lo que los otros sinópticos llamaban «venida del reino», «llegada del Hijo de hombre con poder y majestad», «inminencia de la ira abrasadora de Dios». Ciertamente, como vere-

mos más adelante, Lucas reinterpreta algunos de estos aspectos. Pero hay que insistir una vez más en que Lucas no suprime la idea de la parusía. Más aún, él es el único de los sinópticos que afirma expresamente, aunque no en su narración evangélica, sino en el libro de los Hechos, la segunda venida de Cristo: «Este mismo Jesús que ha sido llevado al cielo volverá de la misma manera que lo habéis visto marcharse» (Hch 1,11). Habría que recordar aquí sus referencias a la parusía (cf. p. 330). Y hay que notar también que Lucas es el único que menciona «los tiempos del consuelo» y «la instauración universal» que traerá la venida del Mesías (Hch 3,19-21). No se puede negar, por tanto, que la concepción lucana incluye el hecho de la consumación. Lo problemático es el cuándo; ¿se trata de una realidad inminente o más bien de una lejanía indeterminada? Para H. Conzelmann y sus adeptos, la cuestión consiste en determinar si «Lucas ha abandonado definitivamente la convicción de una inminencia de la parusía» (cf. *Theology,* p. 135). Para responder adecuadamente a esta pregunta habrá que examinar algunos aspectos de la presentación lucana.

a) Las fuentes de su narración evangélica le ofrecían a Lucas ciertos dichos de Jesús claramente marcados por la inminencia del fin escatológico. Pues bien, Lucas, en su propia redacción, o simplemente los suprime, o introduce modificaciones para suavizar su sentido. Por ejemplo, la frase de Jesús que constituye todo el programa de su proclamación en Mc 1,15: «Se ha cumplido el tiempo; ya llega el reino de Dios. Convertíos y creed en la buena noticia», queda transformada, en su paralelo lucano, en una descripción sumaria de la enseñanza de Jesús: «Enseñaba en las sinagogas y todos se hacían lenguas de él» (Lc 4,15). A continuación, en el discurso programático de la sinagoga de Nazaret, Jesús cambia el enfoque de Is 61,1 subrayando la idea de «cumplimiento» en su persona, y precisamente «hoy» (Lc 4,18-21). Sus palabras son decididamente kerigmáticas, pero sin la menor referencia a una inminente aparición del reino. Lo mismo ocurre con las palabras de Jesús en Mc 9,1: «Os aseguro que algunos de los aquí presentes no morirán sin haber visto que el reino de Dios ha llegado ya con fuerza»; la redacción de Lucas omite la mención de la «llegada» del reino: «Os aseguro que algunos de los aquí presentes no morirán sin haber visto el reino de Dios» (Lc 9,27). A propósito de

esta frase escribe Conzelmann: «La idea de llegada ha quedado sustituida por una concepción atemporal del reino» (*Theology*, p. 104).

En el mismo sentido hay que entender un pasaje claramente redaccional —derivado, con toda probabilidad, de «L»—, en el que Jesús responde a una pregunta de los fariseos precisamente sobre la llegada del reino: «La llegada del reino de Dios no está sujeta a cálculo ni podrá decir: míralo aquí o allí; porque, mirad, el reino de Dios está entre vosotros» (Lc 17,20-21). Por último, la parábola de las diez onzas, proveniente de «Q», lleva una introducción inconfundiblemente lucana: «Como la gente le escuchaba, añadió una parábola, porque estaba cerca de Jerusalén y se pensaba que el reino de Dios iba a despuntar de un momento a otro» (Lc 19,11; el contraste con Mt 25,13-14 es de lo más significativo).

b) Por otra parte, ciertos textos de la narración evangélica de Lucas parecen implicar un retraso o una dilación de la parusía. Por ejemplo, determinados dichos de Jesús, que exhortan a una actitud de vigilancia, a estar siempre alerta: «Pareceos a esos criados que aguardan a que su amo vuelva de la boda para, cuando llegue, abrirle en cuanto llame. Dichosos esos criados si el amo, al llegar, los encuentra en vela. [...] Si llega entrada la noche, o incluso de madrugada, y los encuentra así, dichosos ellos» (Lc 12, 36-38). O la misma idea, en forma negativa: «Pero si ese empleado, pensando que su amo tardará, empieza a maltratar a los criados y a las muchachas, a comer y beber y emborracharse, el día que menos se lo espere, y a la hora más imprevista, llegará el amo y le pondrá en la calle, mandándole a donde se manda a los que no son fieles» (Lc 12,45-46). O la parábola de la higuera estéril (Lc 13,6-9). Todos estos pasajes contienen una seria advertencia contra el peligro de aprovecharse imprudentemente de la tardanza del amo.

c) Si se compara el discurso escatológico de Mc 13 con su paralelo en Lc 21, se comprobará fácilmente que algunos pilares básicos de la escenografía apocalíptica de Marcos se han eliminado totalmente o, al menos, quedan considerablemente debilitados en la composición de Lucas. La aterradora imagen que marca la inminencia de la consumación, es decir: «cuando veáis que el exe-

crable devastador está donde no se debe» (Mc 13,14), queda suprimida en la presentación lucana. En su lugar aparece «Jerusalén sitiada por ejércitos», como signo de que «está cerca su devastación» (Lc 21,20). La referencia al dato histórico de la destrucción de la ciudad por los romanos —se puede decir casi con absoluta seguridad que Lucas piensa en los acontecimientos del año 70 después de Cristo— sustituye a los elementos apocalípticos derivados de Dn 9,27; 12,11. No está claro si la situación se debe a un positivo interés por desescatologizar el discurso u obedece más bien a la convicción de Lucas de que sus lectores paganocristianos no iban a entender fácilmente esa alusión a la apocalíptica profética. A pesar de todo, aunque en la redacción de Lucas la referencia a la destrucción histórica de Jerusalén y los fenómenos de la consumación definitiva están perfectamente separados, la tonalidad del discurso no pierde completamente su carácter escatológico ni su escenografía apocalíptica.

De hecho, hay una mención de la venida del Hijo de hombre —«Entonces verán al Hijo de hombre venir en una nube, con gran poder y majestad» (Lc 21,27)— asociada a un anuncio esperanzador: «Cuando empiece a suceder esto, poneos en pie y alzad la cabeza, porque se acerca vuestra liberación» (Lc 21,28). La intención de Lucas está perfectamente clara. Al encuadrar su composición del discurso escatológico en el marco de los acontecimientos que llevaron a la destrucción histórica de Jerusalén, Lucas quiere decir que lo mismo que ese hecho tuvo realmente lugar, también se puede tener la certeza de que la salvación de Dios será una realidad plenamente histórica.

d) En contraste con lo apuntado hasta aquí, en el Evangelio según Lucas hay bastantes dichos tanto de Juan Bautista como del propio Jesús, en los que se ha conservado la tradición originaria sobre una inminencia del juicio escatológico, sobre la llegada del reino o sobre la venida del Hijo de hombre. Y no se trata precisamente de un par de textos aislados, de los que se pueda prescindir sin más, como si no fueran relevantes en comparación con el énfasis de los pasajes que hemos citado anteriormente. Por ejemplo, la predicación de Juan Bautista contiene unas palabras muy duras para la gente que acude a recibir el bautismo: «¡Raza de víboras! ¿Quién os ha enseñado a vosotros a escapar del castigo

inminente?» (Lc 3,7); «el hacha está ya tocando la base de los árboles» (Lc 3,9; cf. Mt 3,7-10); el que va a bautizar con Espíritu Santo y fuego «trae el bieldo en la mano para aventar su parva y reunir el trigo en su granero; la paja, en cambio, la quemará en una hoguera que no se apaga» (Lc 3,17; cf. Mt 3,12).

Todos estos dichos, provenientes de «Q», se conservan en el Evangelio según Lucas con todo su sentido escatológico. El propio Jesús sigue esa misma pauta. Cuando envía a los setenta (y dos) discípulos, una de las instrucciones para la misión es que tienen que proclamar: «Ya os está llegando el reino de Dios» (Lc 10,9; cf. Mt 10,7; aunque es un dicho derivado de «Q», la resonancia de Mc 1,15 es evidente). Y en el discurso escatológico, además de la referencia a la venida del Hijo de hombre (Lc 21,27), que reproduce casi literalmente la frase de Mc 13,26, Jesús pronuncia estas palabras: «Os aseguro que todo esto se cumplirá antes de que pase esta generación» (Lc 21,32, como un calco prácticamente idéntico a Mc 13,30).

e) Es más, Lucas no vacila en añadir a sus materiales heredados de la tradición nuevas palabras de Jesús sobre la inminencia del juicio escatológico o de la llegada del reino. Éste es el caso de las instrucciones que da a los setenta (y dos) discípulos; la redacción lucana añade una nueva mención de la proximidad del reino: «De todos modos, sabed que ya llega el reino de Dios» (Lc 10,11, como resonancia de Lc 10,9, y en contraste con Mt 10,14). La parábola del juez injusto termina con una amplificación que bien pudiera ser lucana, aunque posiblemente reproduce la conclusión original: «Pues Dios, ¿no hará justicia a sus elegidos si ellos le gritan día y noche?, o ¿les dará largas? Os digo que les hará justicia sin tardar» (Lc 18,7-8). Y la comparación de la higuera adquiere —únicamente en la versión de Lucas— un corolario extraordinariamente significativo: «Pues lo mismo, cuando veáis vosotros que suceden estas cosas, sabed que está cerca el reino de Dios» (Lc 21,31, en contraste con Mc 13,29). Finalmente, la conclusión del discurso escatológico, de corte tan pronunciadamente lucano, manifiesta con toda nitidez la intención exhortativa de todo el pasaje: «Estad despiertos y pedid fuerzas en todo momento para escapar de todo lo que va a venir y poder así manteneros en pie ante el Hijo de hombre» (Lc 21,36).

Al reflexionar sobre todas estas palabras de Jesús se da uno cuenta de que Lucas no ha abandonado completamente las expectativas de una inminencia de la consumación final. Obviamente, ha dado una respuesta al retraso de la parusía, uno de los problemas más desconcertantes para la primitiva comunidad cristiana. Pero esa serie bifronte de afirmaciones que aparecen en el tercer evangelio no tienen por qué considerarse exclusivamente como pura creación de Lucas. Hay buenas razones para pensar que esa doble línea de significado existía ya en la tradición prelucana. El propio Conzelmann, al estudiar Lc 21, se ve obligado a admitir que incluso Marcos utiliza materiales de tradición en su discurso escatológico, hasta el punto de que en Mc 13 se pueden detectar huellas de un «cierto retraso de la parusía» (cf. *Theology,* p. 126; en la nota hace referencia a Mc 13,10). Y lo mismo pasa aún en los escritos paulinos, donde no es difícil percibir un cierto desplazamiento de la actitud del autor hacia este fenómeno del retraso de la parusía. Efectivamente, en 1 Tes 4,13-17 Pablo expresa con toda claridad su creencia en una inminente venida del Señor, pero en Flp 1,22-24 y 2 Cor 5,1-10 acaricia la idea de que él mismo pueda morir antes de que ese retorno se haga realidad. No hay duda de que ya en la tradición prelucana existía esa ambivalencia; aunque eso no explica satisfactoriamente el énfasis que pone Lucas en un intervalo tan largo como el que media entre el «tiempo de Jesús» y la parusía.

Este énfasis no se puede atribuir a una posible crisis que se hubiera desatado en la comunidad por el retraso de la vuelta del Señor, y tampoco hay que entenderlo como una advertencia contra la identificación que propugnaban los gnósticos entre parusía y resurrección-exaltación de Jesús. Más bien hay que interpretarlo como una manifestación del interés de Lucas por acentuar en los dichos de Jesús mucho más el *sēmeron* que el *éschaton* y dar así una prueba de que esos dichos todavía siguen siendo válidos como norma de comportamiento incluso en la generación contemporánea. Esta idea de Lucas es evidente en su utilización del adverbio *sēmeron* (= «hoy»: Lc 4,21; 5,26; 19,5.9; 23,43) y en la construcción preposicional *kath' hēmeran* (= «día a día», «diaria[mente]»: Lc 9,23; 11,3; 16,19; 19,47). Véase, por ejemplo, esta exhortación: «El que quiera venir conmigo que se niegue a sí mismo, que cargue cada día con su cruz y me siga» (Lc 9,23; cf. Mc 8,34).

Lucas introduce en la formulación de Marcos un pequeño deslizamiento interpretativo, que supone un cambio en la actitud del discípulo; no se trata de concentrarse en el seguimiento abstracto de Jesús, debido a la inminencia de la parusía, sino de interpretar su modo de proceder como fuente de inspiración y como guía de la vida cristiana durante el «tiempo de la Iglesia», marcado por los agobios y las dificultades *(ecclesia pressa)*. Desde luego que esta presentación lucana suaviza el mordiente escatológico de muchas aseveraciones de Jesús y las convierte en una exhortación que marca las directrices de la vida diaria de un cristiano comprometido.

Si, por otra parte, nuestra reflexión se centra en el cúmulo de factores que configuran el pensamiento escatológico de Lucas, podremos comprobar que la actividad del evangelista no consiste únicamente en desescatologizar la proclamación kerigmática. De hecho, el tercer evangelio conserva un cierto número de referencias tradicionales a la llegada del reino de Dios, la venida del Hijo de hombre y la aparición del juicio definitivo. Nuestra búsqueda de una serie de constantes lucanas, que hacen más evidente el cambio de perspectiva introducido por el autor, no puede llevarnos a prescindir completamente de estos factores objetivos; en realidad, Lucas podría haber eliminado todos los elementos de tradición que apuntasen hacia una inminencia de la segunda venida de Jesús. Pero el autor era consciente de la gran importancia que esta concepción tenía en la mentalidad tradicional; por eso ha conservado algunos elementos de esa convicción primitiva. Pero su pretensión fue introducir una perspectiva distinta. El foco de atención del pensamiento cristiano, centrado exclusivamente en la inminencia del fin, tenía que abrirse a una nueva realidad, es decir, tenía que comprender que el «tiempo de la Iglesia», la vida cristiana del período contemporáneo, también tenía un puesto en el plan histórico-salvífico de Dios.

Igual que hemos matizado la idea de que el Espíritu, en la concepción lucana, funciona como elemento sustitutivo del retraso de la parusía, también tenemos que matizar esa otra idea de que la historia de salvación es una magnitud que desempeña el mismo papel. La intención de Lucas no va en este sentido. Ante el hecho de que la parusía no es, ni mucho menos, una realidad inminente, Lucas quiere mostrar cuáles son las virtualidades de la palabra y

de la actuación de Jesús en una época de la existencia cristiana que ya no es el período fundacional, es decir, el «tiempo de Jesús», sino la continuación de esa etapa; concretamente, lo que hemos llamado «tiempo de la Iglesia». En la situación actual que vivimos los cristianos del siglo XX, con nuestra percepción de que el intervalo entre la primitiva proclamación cristiana y la época que nos ha tocado vivir es mucho más amplio de lo que el propio Lucas hubiera podido imaginar, ese cambio de perspectiva en la concepción escatológica y su peculiar formulación del kerigma puede resultar mucho más comprensible que las presentaciones kerigmáticas de otros autores del Nuevo Testamento.

8. *Características del discípulo de Cristo*

El cambio introducido por Lucas, al insistir no tanto en el *éschaton* cuanto en el *sēmeron,* priva a la inminencia de la parusía de su carácter central como foco de la reflexión cristiana. Eso es lo que le permite introducir con todo su peculiar relieve una nueva dimensión, que gira en torno al hecho de ser discípulo de Cristo. Hasta ahora nos hemos dedicado únicamente a exponer la presentación lucana de un fenómeno como el acontecimiento Cristo, en su realidad puramente objetiva. Ha llegado el momento de analizar los principios doctrinales de Lucas sobre lo que debería ser la reacción subjetiva del hombre frente a ese acontecimiento, es decir, lo que en la mentalidad lucana constituye la respuesta fundamental al kerigma cristiano y las exigencias de ser discípulo de Cristo.

RESPUESTA AL KERIGMA CRISTIANO

Según la concepción de Lucas, hay tres posturas fundamentales con las que el hombre reacciona ante la predicación de Jesús y frente al testimonio de sus discípulos: fe; arrepentimiento, que lleva a la conversión, y bautismo. Esa triple respuesta no es privativa de la concepción lucana; también otros autores neotestamentarios presentan la reacción del hombre en esa triple vertiente.

a) Fe.

El discurso de Pedro en casa del centurión romano Cornelio sintetiza en una breve frase la perspectiva global de Lucas: «Todo el que cree en él (en Jesús) recibe por medio de su nombre el perdón de los pecados» (Hch 10,43). Y Pablo dice lo mismo, respondiendo a una pregunta de su carcelero en la ciudad de Filipos: «Cree en el Señor Jesús y os salvaréis tú y tu familia» (Hch 16,31).

Pues bien, ¿qué significa esa actitud de «fe» en la obra de Lucas? Tal vez podamos encontrar la clave en la explicación de la parábola de la semilla, según la comenta la redacción lucana. En ese comentario alegórico, los discípulos de Jesús son la semilla que cae en tierra buena y da fruto al ciento por uno, es decir: «son los que escuchan la palabra, la guardan en un corazón noble y generoso y dan fruto con su aguante» (Lc 8,8.15). Como se puede apreciar, la fe empieza por una escucha. También es así en la teología de Pablo, pero Lucas va más allá. En Pablo, la fe comienza con la «escucha» *(akoē)* del mensaje de Cristo (Rom 10,17) y termina con una «respuesta», que es «aceptación» *(hypakoē pisteōs:* Rom 1,5; 16,26), mejor dicho, adhesión personal a Dios en Cristo. Esta forma de describir la fe en términos de «respuesta» y «aceptación» no es ajena a la mentalidad de Lucas; así se ve en Hch 6,7, donde se dice que «gran cantidad de sacerdotes (judíos) se adherían a la fe» *(hypēkouon tē pistei)*. Pero el tercer evangelista describe de un modo muy peculiar la actitud que sigue a la escucha de la palabra: una lealtad abierta y sincera (= «corazón noble y generoso») y una firme perseverancia (= «aguante») que supera todas las convulsiones y todos los atractivos de la vida mundana (cf. Lc 8,11-14).

En ciertos casos, Lucas emplea el término «fe» como sinónimo de cristianismo (cf. Hch 6,7, citado hace un momento; 13,8; 14, 22[?]) y habla de «los creyentes» o de «los que abrazaron la fe» para designar a los cristianos (cf., por ejemplo, Hch 2,42; 4,4.32; 5,14; 11,21; 14,1; 15,5.7; 17,12.34; 18,8.27; 19,2.18; 21,20.25; 22,19). Ante todos esos ejemplos, que describen las más diversas actitudes, viene a la mente de manera espontánea la distinción clásica entre *fides qua* y *fides quae,* es decir, la fe como «actitud» y la fe como «sistema de contenidos» en los que se cree. Pero no estará de más recordar que esa distinción es producto de distincio-

nes teológicas posteriores; todos nuestros esfuerzos por encontrar esa formulación en Lucas, en Pablo o en cualquier otro autor del Nuevo Testamento serán perfectamente inútiles. Esta observación será especialmente pertinente a la hora de analizar el texto de Lc 22,32, en el que Jesús confiesa a Pedro que ha pedido por él, para que su «fe» no decaiga.

Hay un pasaje en el que Lucas habla de «fe» y de «justificación», yuxtaponiendo ambas ideas en un único contexto; esa yuxtaposición no deja de ser altamente significativa. Pablo termina su discurso en la sinagoga de Antioquía de Pisidia con la afirmación siguiente: «Por tanto, enteraos bien, hermanos: se os anuncia el perdón de los pecados por medio de él; de modo que de todo aquello de lo que no pudisteis liberaros por la ley de Moisés se libera gracias a él todo el que cree» (Hch 13,38-39). Conviene notar, a propósito de este pasaje, que la vinculación establecida por Lucas entre la respuesta humana de «fe» y la idea de «justificación» no es tan estrecha como la que predomina en los escritos de Pablo. En Lucas, lo más frecuente es que la fe tenga una función mucho más vinculada con el perdón de los pecados y con la realidad de la salvación.

Precisamente esa relación entre actitud de «fe» y realidad «salvífica» es un dato frecuente en la narración evangélica de Lucas, lo cual, por otra parte, no deja de constituir un serio problema. En efecto, ¿cómo hay que interpretar esas afirmaciones, normalmente conclusivas, en las que Jesús menciona expresamente la «fe»?, ¿qué significa «fe» en expresiones como «tu fe te ha salvado»? (Lc 7,50; 8,48; 17,19; Hch 14,9). Naturalmente, hay que partir del presupuesto de que la composición evangélica es el resultado final de diversos estadios de tradición (cf. el prólogo al presente comentario, p. 15). En el estadio I es muy difícil que la palabra *pistis* haya podido tener el sentido pleno de una fe madura, como consecuencia de la resurrección de Jesús. Pero en el estadio III, en el que se inscribe la composición del Evangelio según Lucas, lo más probable es que *pistis* tuviera ya esa connotación. Pues bien, la frase a la que nos referimos pertenece a la tradición evangélica prelucana, como lo prueba Mc 5,34; 10,52. Si realmente es una afirmación auténtica de Jesús, esa fe que el taumaturgo atribuye al destinatario tiene que expresar necesariamente un cierto reconocimiento de la personalidad de Jesús, por

lo menos como enviado de Dios. ¿Puede tener también un significado más pleno, más profundo? Es muy difícil determinarlo con absoluta seguridad.

Es posible que Lucas sea consciente de la relación que existe entre «fe» y «gracia». Por ejemplo, refiriéndose a la llegada de Apolo a Corinto, Lucas hace una reflexión que puede traducirse de dos maneras: «Su presencia contribuyó en gran medida al provecho de los que habían creído, impulsados por la gracia de Dios» (Hch 18,27). Pero el problema está en que la frase preposicional *dia tēs charitos* (= «mediante la gracia», «con la gracia», «a impulsos de la gracia») puede no referirse a «los que habían creído» —según la traducción que acabamos de dar—, sino que puede funcionar como una expresión modificante, o modal, del verbo «contribuir», en cuyo caso la traducción tendría que ser: «Su presencia contribuyó en gran manera, con la gracia de Dios, al provecho de los creyentes» (cf. E. Haenchen, *The Acts of the Apostles,* p. 551; H. Conzelmann, *Charis:* TWNT 9 [1974] 393).

En todo caso, la redacción lucana de un pasaje proveniente de «Q» (Lc 17,5-6) sugiere que, en su opinión, la fe es una magnitud sujeta a un posible crecimiento. Efectivamente, los apóstoles piden al Señor: «Auméntanos la fe». Y Jesús responde con una condicional, de la que se deduce inequívocamente que la fe de los discípulos era muy limitada, incluso más pequeña que un grano de mostaza.

En el Evangelio según Marcos, María parece estar incluida en el grupo de familiares de Jesús *(hoi par' autou:* Mc 3,21; cf. 3, 31-35) que piensan que el taumaturgo se ha vuelto loco. En cambio, en la redacción lucana, la madre de Jesús aparece como la primera que «ha creído» (Lc 1,45). Es más, después de la ascensión de Jesús, cuando los Once y los demás discípulos están reunidos en Jerusalén en clima de oración y a la espera de que venga el Espíritu el día de Pentecostés, María forma parte de ese grupo de primeros creyentes, iluminados por la fe que nace de la resurrección de Jesús (Hch 1,14).

b) Arrepentimiento y conversión.

Entre las reacciones más típicamente cristianas con las que describe Lucas la aceptación del mensaje de Jesús y de los discípulos destaca la actitud de «arrepentimiento y conversión». La lengua

griega expresa el «arrepentimiento» con la palabra *metanoia,* que, en sentido etimológico, indica un «cambio de mentalidad». Pero, en el Nuevo Testamento, *metanoia* tiene casi siempre un sentido esencialmente religioso. El término significa romper con una situación de pecado y volver —«con-vertirse»— a un nuevo modo de vida. Se trata de un nuevo comienzo, de un comportamiento moral radicalmente distinto del que se venía practicando.

En el Evangelio según Marcos, el sustantivo *metanoia* no aparece más que una sola vez (Mc 1,4), y el verbo *metanoein,* sólo dos veces (Mc 1,15; 6,12). Por su parte, en el Evangelio según Mateo, el sustantivo sale dos veces, siempre referido a la predicación de Juan Bautista (Mt 3,8.11), y el verbo aparece en cinco ocasiones (Mt 3,2; 4,17; 11,20.21; 12,41). En cambio, en los escritos lucanos, *metanoia* está presente en cinco textos de la narración evangélica (Lc 3,3.8; 5,32; 15,7; 24,47) y en seis textos del libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch 5,31; 11,18; 13,24; 19,4; 20, 21; 26,20); el verbo *metanoein,* por su parte, tiene nueve presencias en el evangelio (Lc 10,13; 11,32; 13,3.5; 15,7.10; 16,30; 17,3.4) y cinco en el libro de los Hechos (Hch 2,38; 3,19; 8,22; 17,30; 26,20). Ya la mera estadística es un dato bien significativo; aparte de que la idea de «arrepentimiento» está íntimamente relacionada, en la redacción de Lucas, con uno de los efectos fundamentales del acontecimiento Cristo, como es el perdón de los pecados.

En estrecha correspondencia con el «arrepentimiento» aparece la realidad de la «conversión» como una vuelta, un regreso. El sustantivo griego *epistrophē* no sale más que en Hch 15,3, donde se refiere a «la conversión de los paganos». Pero el verbo *epistrephein,* en sentido religioso —es decir, «convertirse»— se usa con una frecuencia considerable. También Mateo y Marcos utilizan ese mismo verbo, pero sólo una vez con significado religioso, y concretamente en una cita de Is 6,10 (cf. Mt 13,15; Mc 4,12). El sentido es de «conversión», y denota una vuelta del hombre desde la situación de pecado, o desde el paganismo, a Dios o al Señor. Lucas, por su parte, también lo emplea con este significado: Lc 1, 16.17; 17,4; 22,32; Hch 9,35; 11,21; 14,15; 15,19; 26,18, donde el término tiene sentido simbólico: «y se vuelvan de las tinieblas a la luz»; 28,27); a esta serie de textos habrá que añadir los que vamos a estudiar a continuación.

En tres ocasiones, *epistrephein* y *metanoein* aparecen juntos, en el mismo contexto: «Por tanto, arrepentíos y convertíos para que se borren vuestros pecados» (Hch 3,19); «primero a los de Damasco y a los de Jerusalén y luego a los de toda la comarca de Judea y a los paganos les he predicado que se arrepientan y se conviertan a Dios, portándose como corresponde al arrepentimiento» (Hch 26,20); «si tu hermano te ofende, repréndele, y si se arrepiente, perdónale. Si te ofende siete veces al día y vuelve —*epistrephein*— siete veces a decirte: ¡Lo siento! —*metanoein*—, le perdonarás» (Lc 17,4). Es verdad que, en el último pasaje citado, los dos verbos, *epistrephein* y *metanoein,* se refieren únicamente a un comportamiento humano, pero ya el mero hecho de que vayan juntos indica que, en la concepción lucana, ambos términos están íntimamente relacionados. En realidad, parecen ser las dos caras de una misma moneda; mientras *metanoein* refleja una cierta negatividad, en cuanto expresa el cambio que se produce con respecto a la situación de pecado y de extravío, *epistrephein* es más bien positivo, al subrayar el aspecto de vuelta, de retorno a Dios o al Señor. La mutua relación entre los dos términos se encuentra ya en la traducción griega de los LXX, concretamente en un texto de Joel (Jl 2,14).

Según la concepción lucana, la actitud de «arrepentimiento» y el proceso de «conversión» pertenecen íntimamente a la dinámica de la «fe». Sin una verdadera «fe» no puede haber un genuino «arrepentimiento» ni una auténtica «conversión». Como observa H. Conzelmann *(Theology,* p. 226), la fe y la conversión son dos magnitudes que se atribuyen directamente a la actuación de Dios. Sin embargo, Lucas no concibe al cristiano como un ser poseído por el Espíritu, sino que describe la existencia cristiana más bien a base de categorías éticas. Por eso el arrepentimiento y la conversión, aunque no dejen de ser fruto de una actuación divina, exactamente igual que la fe, deben entenderse como complemento de esta última.

Hay otros dos pasajes de la obra lucana en los que se yuxtaponen «arrepentimiento» y «perdón de los pecados». Efectivamente, en Lc 24,47, el plan de Dios —«así estaba escrito» (Lc 24, 46)— no se agota en la muerte y resurrección del Mesías, sino que incluye: «y en su nombre se predicará el arrepentimiento y el perdón de los pecados a todos los pueblos». Y en Hch 5,31, Pedro

proclama: «La diestra de Dios exaltó a Jesús haciéndole Jefe y Salvador, para otorgarle a Israel el arrepentimiento y el perdón de los pecados». Tiene razón Conzelmann al afirmar que estas dos realidades son «inseparables» (*Theology,* p. 228); pero lo que resulta sorprendente es su interpretación de esa interdependencia. Según Conzelmann, en Mc 1,4.15 el término *metanoia* es una manera de sintetizar en un sola palabra todo el proceso de la salvación, mientras que, en Lucas, la *metanoia* no es más que un estadio del proceso, sin que encierre una descripción global y adecuada de toda la actuación salvífica. En realidad, la interpretación de Conzelmann confunde los efectos del acontecimiento Cristo, es decir, perdón de los pecados, salvación, vida, con la respuesta humana a esos efectos. En la concepción de Lucas, todo lo que Cristo llevó a cabo en su pasión, muerte y resurrección, e hizo accesible mediante la efusión del Espíritu Santo, se lo apropia el hombre por medio de la fe, el arrepentimiento y la conversión (y el bautismo, según veremos en el apartado siguiente).

Como observa J. Dupont (*Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres:* ScEccl 12 [1960] 137-173), los discursos de los Hechos de los Apóstoles, es decir, la proclamación pascual, terminan generalmente con una llamada al arrepentimiento y a la conversión. La finalidad de estas fórmulas conclusivas es provocar precisamente esa reacción en unos lectores que ya han puesto su fe en Cristo resucitado y que ya se han convertido al «Señor», en el sentido más profundamente cristiano de ese título. Según Lucas, la misión de Juan Bautista era «convertir a muchos israelitas al Señor su Dios» (Lc 1,16); más adelante, ya en el libro de los Hechos, cuando los discípulos abandonan Jerusalén y llenan toda Fenicia y Chipre, e incluso Antioquía, con su proclamación del Señor Jesús, Lucas no deja de subrayar el gran número de judíos y griegos que abrazaron la fe, convirtiéndose al Señor (Hch 11,19-21).

c) Bautismo.

Uno de los legados fundamentales de la comunidad primitiva, recogido en primer lugar por Pablo y luego por Lucas, consistía en la imprescindible necesidad no sólo de creer en la persona de Jesucristo y en su función dentro del plan salvífico del Padre, sino también de recibir el bautismo en el nombre de Jesús. Aunque en ninguna parte se da una descripción expresa del rito bautismal, la

narración lucana supone la existencia de una convicción común de que el bautismo era un elemento esencial de la respuesta a la proclamación del acontecimiento Cristo.

A diferencia del Evangelio según Juan, que habla indirectamente de una actividad bautismal desarrollada por Jesús en persona (cf. Jn 3,26) —aunque esa afirmación se corrige expresamente en Jn 4,2—, los evangelistas sinópticos nunca presentan a Jesús administrando el bautismo. Por tanto, no se puede decir, sin más, que el rito cristiano del bautismo tenga su fundamento en una *actividad* del propio Jesús. La necesidad del bautismo se basa en el mandato oficial del Resucitado, con el que Mateo cierra su narración evangélica (Mt 28,19), y que se recoge también en el apéndice deuterocanónico al Evangelio según Marcos (Mc 16,16). Sin embargo, la narración de Lucas no menciona ese elemento en la misión confiada por Jesús a los Once y a los demás discípulos (cf. Lc 24,47-49), donde únicamente les encarga predicar, en su nombre, el arrepentimiento y el perdón de los pecados.

A Lucas no le resulta nada fácil establecer una distinción entre «el bautismo de Juan» —al que, por cierto, atribuye origen celeste (cf. Lc 7,30; 20,4)— y el bautismo cristiano. La diferencia entre ambos ritos le viene a Lucas de sus fuentes, sea de un pasaje de Marcos (Mc 1,8) o bien de alguna otra fuente particular. Pero su intéres personal se centra en dar relieve a esa distinción (cf. Lc 3, 16; Hch 1,5; 11,16; 18,25; 19,3-4). El bautismo de Juan es una actividad relacionada con el «principio» del «tiempo de Jesús»; marca simplemente la inauguración del ministerio público. La distinción reside en el hecho de que el bautismo de Juan no confiere el don del Espíritu Santo, a pesar de que tiene un carácter de «arrepentimiento, que lleva al perdón de los pecados» (Lc 3,3); curiosamente, estas dos ideas están íntimamente relacionadas con el propio acontecimiento Cristo. Cuando el lector del Evangelio según Lucas llega a este punto, es natural que no experimente una gran sorpresa ante el contraste que se establece entre las dos clases de bautismo, porque ya anteriormente, en las narraciones de la infancia, Lucas ha preparado esa oposición mediante una serie de antítesis paralelas entre los primeros pasos de Juan y de Jesús.

Desde el mismo comienzo del libro de los Hechos, que continúa la narración evangélica centrada en la actividad de Jesús, la necesidad del bautismo es uno de los temas dominantes. Pedro

termina su discurso, pronunciado el mismo día de Pentecostés, con la siguiente exhortación: «Arrepentíos, bautizaos cada uno en el nombre de Jesucristo para que se os perdonen los pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo» (Hch 2,38). El bautismo está aquí relacionado con una de las formas típicas de Lucas en las que se expresa el sentido de la proclamación kerigmática. Cf. Hch 10,48. Sin embargo, será absolutamente inútil buscar en los escritos de Lucas una afirmación explícita de la necesidad del bautismo —como, por ejemplo, en Jn 3,5—, aunque esa necesidad se puede deducir implícitamente de algunos pasajes del libro de los Hechos (cf. Hch 2,38, mencionado anteriormente; 8,12.37; 9,18; 10,48). Tampoco se encontrará en la obra de Lucas una explicación concreta de las características del bautismo cristiano, como aparece en la literatura paulina (cf. Rom 6,3-11; Gál 3,27-28). Con todo, el texto de Hch 22,16: «Y ahora, ¿por qué vacilas? Levántate, bautízate y lava tus pecados invocando su nombre» deja suponer que el bautismo tiene una virtualidad purificadora.

En todo el Nuevo Testamento no hay la más mínima referencia explícita al bautismo de los apóstoles y de los primeros discípulos. Únicamente el fenómeno de Pentecostés deja traslucir que la experiencia del Espíritu que tuvieron en aquella ocasión, al recibir «la promesa del Padre», fortaleció sus capacidades para lanzarse a predicar con toda valentía el mensaje del Resucitado y hacer un llamamiento universal al bautismo como medio para «recibir el don del Espíritu Santo» (Hch 2,38). En cambio, en Hch 9,18 se menciona explícitamente el bautismo de Saulo.

La relación entre el Espíritu Santo y el bautismo es un dato bien claro en el libro de los Hechos (cf. Hch 1,5; 11,16); pero nunca se dice expresamente que esta purificación ritual se administrase *en el nombre* del Espíritu y mucho menos «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo», como en el Evangelio según Mateo (Mt 28,19). Lo más probable es que la llamada «forma trinitaria» provenga de una formulación litúrgica derivada de una tradición cristiana, muy probablemente tardía. En el libro de los Hechos se habla con mucha frecuencia de la administración del bautismo «en el nombre de Jesucristo» (Hch 2,38; 10,48) o «en el nombre del Señor Jesús» (Hch 8,16; 19,5; cf. 22,16). Por tanto, el rito bautismal, acompañado de la invocación del nombre de

Jesucristo, el Señor, se concibe como el verdadero acceso del cristiano a una plena participación en los efectos del acontecimiento Cristo y a la recepción del Espíritu Santo.

En este punto hay tres pasajes del libro de los Hechos que no dejan de crear problemas de interpretación:

1) El primero es Hch 8,16. Al parecer, se dice que los samaritanos, aunque habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús, aún no habían recibido el don del Espíritu. Por eso los apóstoles, que se habían quedado en Jerusalén, tuvieron que enviarles a Pedro y a Juan para que les impusieran las manos y recibieran el Espíritu Santo.

2) El segundo texto que plantea dificultades es Hch 10,44-48. Durante el discurso de Pedro en casa del centurión romano Cornelio, mientras el orador estaba aún hablando, el Espíritu Santo cayó sobre los que escuchaban la palabra. Ante lo desconcertante del acontecimiento, Pedro ordena que sean bautizados en el nombre de Jesucristo.

3) Finalmente, el otro texto problemático es Hch 19,1-6. Pablo, a su llegada a Éfeso, encuentra a ciertos «discípulos» —probablemente se trataba de un grupo de neófitos— que no habían recibido más que el bautismo de Juan y ni siquiera habían oído hablar de la existencia del Espíritu Santo. Por fin se bautizan en el nombre del Señor Jesús, y al imponerles Pablo las manos, reciben el don del Espíritu.

Los tres pasajes plantean la misma dificultad; al parecer, existe una diferencia entre bautismo en el nombre de Jesús y recepción del Espíritu Santo. Naturalmente, se han propuesto varias soluciones. Algunos teólogos posteriores han querido ver en esa diferencia un cierto fundamento bíblico para distinguir entre el sacramento del bautismo y el sacramento de la confirmación. Otros comentaristas postulan dos formas de bautismo, alegando que, en la comunidad primitiva, el bautismo en el nombre de Jesús era realmente distinto del bautismo en el Espíritu Santo. Pero ambos conatos de solución parecen totalmente inadecuados para explicar el verdadero sentido de la narración lucana. Tal vez el relato de la conversión de Pablo pueda arrojar una cierta luz sobre el problema. En Hch 9,17-18, Lucas parece sugerir que, desde su punto de vista, lo más importante es la recepción del Espíritu, y por eso

la pone en primer lugar, antes del bautismo propiamente dicho. Al mencionarla por separado, lo que Lucas quiere realmente indicar es que la incorporación de Pablo a la Iglesia es un verdadero don de Dios, una actuación personal de la divinidad. Éste es el sentido de la prioridad concedida por Lucas a la recepción del Espíritu Santo.

Ese mismo razonamiento se puede aplicar a los tres pasajes que hemos presentado como problemáticos. La distinción entre bautismo y don del Espíritu es un recurso literario para subrayar que el Espíritu se comunica por medio de la Iglesia, especialmente a través del colegio de los Doce o de alguno de sus miembros —Pedro y Juan, en Hch 8; Pedro, en Hch 10— o por un delegado suyo, como Pablo en Hch 19. Cf. p. 388. Otro modo de expresar esa misma idea es atribuir a Lucas, como lo hace E. Käsemann, un marcado interés por el proceso de maduración de la Iglesia, en el que ciertas formas de cristianismo incipiente se van incorporando al flujo arrollador de una auténtica vida eclesial (cf. E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes,* Naperville 1964, pp. 136-148). Esa concepción se podría aplicar perfectamente a los pasajes citados de Hch 8 y 19. Con todo, y para terminar, no se puede excluir que en esos pasajes nos encontremos ante una de las típicas incoherencias de la redacción lucana.

EXIGENCIAS DE LA VIDA CRISTIANA

Además de esas tres posturas fundamentales frente al mensaje cristiano, el Evangelio según Lucas y el libro de los Hechos ofrecen una vasta gama de actitudes, que describen el ideal de la vida cristiana y exponen sus exigencias. Desde luego que esas actitudes no ocupan un lugar tan privilegiado como la respuesta fundamental del hombre, que se compromete por la fe, se transforma por el arrepentimiento y la conversión y renace por el bautismo. Sin embargo, constituyen una contribución válida a la teología específicamente lucana. Vamos a exponer sólo unas cuantas de esas actitudes.

a) El seguimiento de Jesús.

Ya en un capítulo precedente de esta introducción general, al exponer la perspectiva geográfica de la obra de Lucas, hacíamos al-

guna alusión a este aspecto, que caracteriza al discípulo de Cristo. Ser discípulo de Jesús significa seguir sus pasos, acompañarle en su viaje a Jerusalén, donde va a cumplirse su destino de muerte, su «éxodo», su paso al Padre. Hay muchas escenas del ministerio público de Jesús en las que aflora este sentido; pero lo verdaderamente impresionante es la incisividad con que la redacción lucana ha agudizado ciertos dichos de Jesús a este respecto, aplicándolos de manera figurativa a la existencia diaria de sus lectores comprometidos con el cristianismo.

El seguimiento de Jesús no es un tema exclusivamente lucano. De hecho, el imperativo *akolouthei moi* (= «sígueme») ya se encuentra en Mc 2,14; 10,21 (cf. Mc 8,34). Pero la intensidad que cobra esta idea en el Evangelio según Lucas es extraordinaria. Hay que notar especialmente su relación con el relato del viaje de Jesús a Jerusalén. Inmediatamente después de la introducción a todo ese relato (Lc 9,51-56), y precisamente «mientras iban de camino» (Lc 9,57), Jesús responde a las pretensiones de tres aspirantes a discípulos (Lc 9,57-62). Las dos primeras respuestas provienen de «Q» (cf. Mt 8,19-22), y la tercera puede derivar de «L» o ser simplemente —y es lo más probable— una composición personal del propio Lucas.

De modo que, en la concepción lucana, ser discípulo de Cristo incluye no sólo la aceptación de las enseñanzas del Maestro, sino también una identificación personal con el estilo de vida de Jesús y con su destino de muerte, que es lo que verdaderamente crea una dinámica interna de seguimiento. Dada la perspectiva geográfica del Evangelio según Lucas, el «seguimiento de Jesús» adquiere una connotación marcadamente espacial, es decir, el discípulo tiene que seguir las huellas del propio Jesús.

El trasfondo de esta idea de seguimiento es la particular concepción de Lucas de la actividad histórica de Dios, que manifiesta la realización de su plan salvífico en y a través de Jesús, como la revelación de un camino. De hecho, la salvación no se hace visible únicamente en acontecimientos aislados, como son los hechos salvíficos del ministerio público de Jesús —curaciones, exorcismos, resurrecciones— o incluso en los sucesos puntuales de su pasión y de su muerte en la cruz. Todos estos elementos hay que considerarlos como componentes de un gran sistema simbólico presen-

tado como «el camino» *(hē hodos);* Jesús entra por ese camino *(eisodos),* se mueve a lo largo de sus dimensiones *(poreuesthai)* y se dirige hacia su consumación *(exodos),* en su paso al Padre. La condición del cristiano, como discípulo de Cristo, se ajusta a esa imagen, al convertirse en un seguimiento de Jesús «en camino».

La idea de seguimiento aparece por primera vez en la narración evangélica de Lucas como consecuencia de la llamada de Jesús a Pedro, que le ha de transformar en «pescador de hombres» (Lc 5,10); la conclusión de todo el episodio no deja lugar a dudas: «Ellos sacaron las barcas a tierra y, dejándolo todo, le siguieron» (Lc 5,11). La temática vuelve a aparecer en seguida en la vocación de Leví (Lc 5,27-28), y queda sintetizada en el término «los discípulos», que encontramos por primera vez en Lc 5,30 (cf. Lc 6,1). Más adelante, Lucas establece una distinción entre «los discípulos» y «la muchedumbre» (Lc 6,17); pero hay también algunos pasajes en los que se habla de «la gente que seguía a Jesús» (Lc 7,9; 9,11). En general, se puede decir que Lucas emplea el verbo *akolouthein* en dos sentidos:

1) como expresión genérica, aplicada a los que siguen a Jesús físicamente, por pura curiosidad o para contemplar un hecho prodigioso (cf. Lc 7,9; 9,11; 18,43; 22,10.39.54; 23,27; Hch 12,8.9; 13,43; 21,36), y

2) como expresión simbólica de la condición de discípulo (cf., por ejemplo, Lc 9,23.49.57.59.61; 18,22.28).

El libro de los Hechos expresa la idea de seguimiento de una manera muy peculiar, en la que se podría ver un significado digamos corporativo. En efecto, la primitiva comunidad cristiana palestinense recibe, en ciertas ocasiones, el nombre de «el camino» *(hē hodos).* Esa denominación, en sentido absoluto, no aparece en ningún autor del Nuevo Testamento fuera de Lucas, y concretamente sólo en los Hechos de los Apóstoles (cf. Hch 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22). Fuera de estos pasajes, Lucas habla de «el camino de salvación» (Hch 16,17), «el camino del Señor» (Hch 18, 25), «el camino de Dios» (Hch 18,26). No es difícil que uno se vea tentado a interpretar la forma escueta «el camino» como una abreviación de las otras expresiones más desarrolladas, en las que se ha querido ver una cierta alusión a Is 40,3: «En el desierto

preparadle un camino al Señor; allanad en la estepa una calzada para nuestro Dios».

En realidad, bien podría ser que Lucas hubiera tenido conocimiento de que la comunidad cristiana de Palestina usaba esa expresión para referirse a sí misma, como una especie de autopresentación. Y tal vez se pueda deducir ese sentido de un texto como Hch 24,14, en el que «ese camino» se opone expresamente a «secta» *(hairesis)*. La afinidad de Hch 24,14 con Hch 24,5 parece implicar que la comunidad cristiana era conocida por los extraños como «la secta de los nazarenos»; ambos pasajes emplean la palabra *hairesis,* que es el término con que se designa a los saduceos, en Hch 5,17, y a los fariseos, en Hch 15,5.

En su comentario a los Hechos de los Apóstoles, E. Haenchen sostiene que no sabemos con seguridad cuál es el origen de esa expresión lucana: «el camino», en sentido absoluto. Teóricamente, podría ser una creación del propio Lucas. Pero lo más probable es que se trate de un nombre dado a la comunidad ya en época prelucana. En mi obra *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (Londres 1971, Missoula Mt. 1974) 281-284, he indicado la posibilidad de que esa expresión característica de Lucas derive de la literatura qumrámica, en la que el término hebreo *derek* (= «camino»), o *hadderek* (= «el camino»), en sentido absoluto, es una designación de la comunidad esenia. Hay varios textos en los manuscritos de Qumrán que apuntan hacia esa interpretación: «Los que han elegido el camino» *(lbwḥry drk:* 1QS 9,17-18); «éstos son los que se apartan del camino» *(hm sry drk:* CD 1,13; cf. 2,6; 1QS 10,21); «éstas son las reglas del camino, que el maestro debe inculcar» *('lh tkwny hdrk lmśkyl:* 1QS 9,21). Cf. también 1QS 4,22; 8,10.18.21; 9,5.9; 11,11; 1QM 14,7; 1QH 1,36; 1QSa 1,28. Véanse además E. Repo, *Der «Weg» als Selbsbezeichnung des Urchristentums: Eine traditionsgeschichtliche und semasiologische Untersuchung* (Helsinki 1964) 55-138.150-158. 167-180; S. V. McCasland, *The Way:* JBL 77 (1958) 222-230.

Si en Palestina se llamaba con ese nombre a una comunidad considerada como una «secta» dentro del judaísmo de la época (cf. Flavio Josefo, *Ant.,* 13,5.9, n. 171), no parece imposible que la primitiva comunidad cristiana hubiera tomado esa expresión para designar su propio estilo de vida. Lo único que se puede discutir es el posible sentido de la expresión en época prelucana. Pero,

dado el modo con que la emplea el libro de los Hechos, cuadra admirablemente con las perspectivas geográficas de Lucas y funciona como recuerdo de lo que realmente es ser discípulo de Cristo: seguir a Jesús a lo largo de su propio camino. Esta noción tiene gran importancia no sólo para la teología, sino también para una comprensión de la eclesiología lucana.

b) Testimonio.

Otro aspecto de la vida cristiana, según la concepción de Lucas, consiste en el deber que tiene todo discípulo de dar testimonio de Cristo resucitado. Esta idea de «testimonio» *(martyria)* es de gran importancia en el Evangelio según Juan, mientras que en los evangelios sinópticos, a excepción del último capítulo del Evangelio según Lucas, es un tema prácticamente irrelevante. Sólo en el libro de los Hechos pasa a ser un elemento fundamental de la vida cristiana.

Ya hemos observado anteriormente que, en el Evangelio según Mateo y en el apéndice deuterocanónico al Evangelio según Marcos, la misión que Jesús confía a los suyos consiste en predicar, enseñar y hacer discípulos mediante el bautismo (Mt 28,19-20; [Mc 16,15-16]). En cambio, en el Evangelio según Lucas, la misión está formulada en términos de «testimonio»: «Vosotros sois testigos de todo esto» (Lc 24,48). Más adelante —ya en el libro de los Hechos—, en el discurso de Pedro con motivo de la conversación de Cornelio, la importancia de la *martyria* adquiere unos perfiles más nítidos: «Nosotros somos testigos de todo lo que hizo en el país de los judíos y en Jerusalén. Le mataron colgándole de un madero, pero Dios le resucitó al tercer día e hizo que se apareciera no a todo el pueblo, sino a los testigos que él había designado, a nosotros, que hemos comido y bebido con él después de su resurrección de entre los muertos» (Hch 10,39-41).

Esta afirmación de Pedro da un nuevo sentido a los estadios anteriores del ministerio público de Jesús, como se relatan en el Evangelio según Lucas. Se comprende el énfasis del narrador en el reclutamiento de discípulos que hace Jesús en Galilea, en las instrucciones que les va dando durante su viaje a Jerusalén, como a testigos de toda su actividad desde Galilea, y en la formulación lucana de la misión del Resucitado. Esa misión es precisamente la que abre el relato del libro de los Hechos de los Apóstoles con

carácter programático: «Recibiréis una fuerza, el Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros, y seréis testigos míos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría y hasta los últimos confines del mundo» (Hch 1,8). Y los discípulos llevan a cabo esa misión, como se subraya en Hch 2,32; 3,15; 5,32; 13,31.

El aspecto de testimonio que, en cierto modo, caracteriza al discípulo está íntimamente relacionado con el seguimiento de Jesús. Así se explica que el sustituto de Judas, el que vaya a ser elegido para ocupar su vacante en el colegio de los Doce, tenga que ser «uno de los que nos acompañaron mientras vivía con nosotros el Señor Jesús, desde los tiempos en que Juan bautizaba hasta el día en que fue llevado de entre nosotros» (Hch 1,21-22). Por tanto, José Barsabá y Matías tenían que haber pertenecido al grupo de testigos designados con anterioridad. En el caso de Pablo, aun sin ser uno de los Doce, también a él se le considera como testigo (cf. Hch 22,15; 26,16), al menos por haber tenido la experiencia de ver al Resucitado.

c) Oración.

Los escritos de Lucas dan una extraordinaria importancia a la comunicación con Dios, como clima en el que se desarrolla la vida cristiana. La oración no sólo ocupa un puesto privilegiado en su narración evangélica, donde la figura de Jesús orante cobra un relieve mucho mayor que en los demás evangelistas, sino que continúa en la vida de la comunidad cristiana, como se describe en el libro de los Hechos. La presentación de Jesús orando es un dato importante para el discípulo, porque una de las actitudes fundamentales del seguimiento de Jesús es precisamente la continua comunicación con Dios.

Ese énfasis en la oración aparece ya desde el primer episodio del relato evangélico. El anuncio de la concepción de Juan sucede en el santuario, mientras la muchedumbre está fuera en oración durante la ofrenda del incienso (Lc 1,10). Así empieza la narración de Lucas; en un contexto de oración comunitaria judía, durante la cual un viejo sacerdote recibe la seguridad de que su oración ha sido escuchada (Lc 1,13). Un halo de religiosidad, en torno al templo, envuelve estos primeros relatos, y en ese ambiente se desarrolla la acción y se mueven los personajes. Por ejemplo, Ana, la profetisa, que «no se apartaba del templo ni de día ni de noche, sir-

viendo a Dios con ayunos y oraciones», y que «hablaba del niño a todos los que esperaban la liberación de Jerusalén» (Lc 2,36-38); un mensaje que, indudablemente, era fruto de su comunicación con Dios. Ya desde los primeros compases, en los mismos relatos de la infancia, queda enunciado el tema de la oración.

Por otra parte, ningún evangelista fuera de Lucas nos dice que Juan Bautista enseñara a orar a sus discípulos (cf. Lc 11,1; 5,33); aunque, desde luego, Lucas no entra en detalles sobre los resultados de esa enseñanza. Esta observación, que precisamente introduce el «padrenuestro» como respuesta de Jesús a la petición de sus discípulos, es el fundamento de la concepción lucana de la oración y del papel de esa actitud en la vida de los cristianos.

En todos estos pasajes, la oración aparece como un fenómeno asociado al «tiempo de Israel». ¿Resultaría extraño que Lucas lo aplicara igualmente al «tiempo de Jesús»? Muchos de los episodios trascendentales del ministerio público de Jesús están explícitamente relacionados con su oración. La oración de Jesús prepara o impregna esos acontecimientos: su bautismo (Lc 3,21), la elección de los Doce (Lc 6,12), la declaración solemne de Pedro y el primer anuncio de la pasión (Lc 9,18), la transfiguración (Lc 9,28), la enseñanza del «padrenuestro» (Lc 11,2), la última cena —como garantía de que la fe de Pedro no va a sufrir menoscabo— (Lc 22, 32), su agonía en el monte de los Olivos (Lc 22,41), en la misma cruz, momentos antes de su muerte (Lc 23,46). En algunos de esos episodios, Lucas, fiel a los detalles de la tradición precedente, ha conservado las circunstancias de la oración de Jesús: solo, apartado de sus discípulos o de la muchedumbre, en lugar solitario; alguna vez sube al monte de los Olivos o a «un monte», sin más, ya que la montaña ha sido siempre uno de los sitios privilegiados para encontrarse con Dios y orar al Padre. Es más, en una ocasión, Lucas tipifica esa actitud de Jesús añadiendo un simple detalle: «Salió entonces y se dirigió, *como de costumbre,* al monte de los Olivos» (Lc 22,39).

Lucas no se contenta con la mera indicación de que Jesús se retiraba frecuentemente a orar (cf. Lc 5,16; 6,12), sino que, en ciertas ocasiones, llega a decirnos cómo oraba y cuál era el contenido de su oración. Y eso lo hace incluso sin atenerse a las implicaciones del contexto. Por ejemplo, en un pasaje proveniente de «Q» introduce a un Jesús exultante con la alegría del Espíritu

Santo, que estalla en un himno de acción de gracias al Padre porque ha querido revelar a la gente sencilla lo que estaba oculto a los ojos de los sabios y entendidos, lo que muchos profetas y reyes quisieron ver y oír y no lo vieron ni lo oyeron: el misterio de su propia persona, su relación filial con el Padre (Lc 10,21-24). Igualmente, después de su última cena, y ya en el monte de los Olivos, Jesús ora: «Padre, aparta de mí ese cáliz; sin embargo, no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Lc 22,42). Esa oración de súplica, de insondable rechazo ante la prueba que le aguarda, termina en sumisión, en una aceptación filial del plan salvífico, que tiene que cumplirse. Y, finalmente, ya en la cruz, y ante el momento supremo de su muerte, vuelve a aflorar toda su confianza de Hijo al ponerse en manos del Padre. Haciendo eco al Sal 21,6, Jesús exclama: «Padre, en tus manos dejo mi espíritu» (Lc 23,46). La oración de Jesús, su comunicación con el Padre, es alabanza y acción de gracias, súplica y aceptación, entrega y confianza filial.

Como ya hemos indicado, Lucas es el único evangelista que pone en boca de los discípulos de Jesús una petición extraordinariamente significativa: «Señor, enséñanos a orar, como Juan les enseñó a sus discípulos» (Lc 11,1). Y en ese contexto es donde introduce su versión —sin duda, derivada de «Q»— del «padrenuestro», la gran oración del cristianismo, en la que se reconoce a Dios como Padre y se alaba su nombre, y se le pide el sustento material y el perdón y la ayuda en el momento difícil de la prueba. Para un comentario detallado, véase en el tomo II nuestra «exégesis» de Lc 11,2-4.

Esa demanda de los discípulos, que piden ser instruidos en la oración, ilumina otros muchos pasajes del Evangelio según Lucas, en los que Jesús exhorta insistentemente a orar. Por ejemplo, la parábola de la viuda y el juez injusto tiene una intención decididamente instructiva: «Para explicarles que tenían que orar siempre y no desanimarse» (Lc 18,1); la persistencia de la viuda hace comprender la eficacia de la oración de súplica: «Pues Dios, ¿no hará justicia a sus elegidos si ellos le gritan día y noche?, ¿o les dará largas? Os digo que les hará justicia sin tardar» (Lc 18,6-8). Otro caso: Cuando Jesús envía a los setenta (y dos) discípulos, las instrucciones que les da se refieren no sólo a la acción que han de poner en práctica —predicar, curar, etc.—, sino también a la nece-

sidad de orar: «La mies es abundante y los segadores pocos; por eso, rogad al dueño que envíe segadores a su mies» (Lc 10,2). Y esa misma recomendación completa la catequesis contenida en el «padrenuestro», por medio de la parábola del amigo importuno (Lc 11,5-8) y de unas cuantas máximas de Jesús sobre la eficacia de la oración (Lc 11,9-13).

La insistencia de Lucas en esa actitud característica del discípulo no se agota en las instrucciones de Jesús y en su propio ejemplo durante su convivencia terrestre con los suyos, sino que continúa en los Hechos de los Apóstoles como un elemento fundamental de la vida de la comunidad naciente. Este nuevo relato, ya desde sus comienzos, presenta a la célula germinal cristiana en un clima de comunicación con Dios: «Todos ellos —el grupo de los Once— se dedicaban a la oración en común, junto con algunas mujeres, además de María, la madre de Jesús, y sus parientes» (Hch 1,14). Y esto sucede antes de Pentecostés, es decir, antes de que el Espíritu Santo haya descendido sobre la comunidad. Y después de la venida del Espíritu, las referencias a la oración comunitaria se multiplican como uno de los elementos esenciales de los sumarios narrativos (cf. Hch 2,52; 4,31; 12,12, etc.).

Es muy significativo el hecho de que Pedro y Juan, incluso después de Pentecostés, suban al templo hacia media tarde, a la hora de la oración (Hch 3,1), como un dato de que la comunidad sigue participando en el culto público de Israel. Así lo había hecho al final de la narración evangélica (cf. Lc 24,53) y así continuará en adelante. Es el caso de Pedro, que, mientras está orando, tiene una visión que le libera de sus prejuicios puritanos (Hch 10,9-16; 11,5-10), e incluso el caso del centurión Cornelio, «hombre religioso y adepto a la religión judía» y fiel a la oración ritual del judaísmo (Hch 10,1-2.30).

Hay un momento en la vida de la comunidad en el que se producen ciertas fricciones por causa del servicio a las mesas. Entonces se eligen «siete» colaboradores de los apóstoles para que éstos puedan dedicarse enteramente «a la oración y al ministerio de la palabra» (Hch 6,4). No deja de ser interesante el orden verbal con que se enuncian los términos: primero, la oración, como actitud fundamental del apóstol, y luego, el «ministerio de la palabra», la proclamación del mensaje cristiano. Más adelante, Lucas recoge dos elementos de la religiosidad judía: oración y limosna, y los

convierte en actitudes de la vida cristiana, que «suben hasta la presencia de Dios», como memorial o sacrificio de obsequio (Hch 10,2-4).

El libro de los Hechos nos ofrece incluso un modelo de oración cristiana. Y en unas circunstancias tan azarosas como la persecución. Comienza con una invocación a Dios, reconociéndole como «Soberano Señor» *(despota)* y creador del universo, que inspiró a David y concibió un plan de salvación que había de realizar en la pasión y muerte de Jesús. La petición es que Dios conceda a los discípulos plena valentía para anunciar su palabra y el mensaje de su Ungido, sin temor a las amenazas de reyes y príncipes, y que realice curaciones en el nombre de su santo siervo Jesús (Hch 4, 24-30). Se trata de una oración formulada por el propio Lucas y atribuida a Pedro y Juan, junto con toda la comunidad; una oración en la que se pide valentía y audacia para que los discípulos puedan cumplir la misión que se les ha encomendado. Y en ese contexto de oración experimentan una vez más la plenitud del Espíritu Santo.

Lo mismo que en vida de Jesús muchos episodios fundamentales de su ministerio público tuvieron lugar en un contexto de oración, también en la vida de la comunidad cristiana ocurren ciertos acontecimientos capitales en ese mismo ambiente. La pequeña comunidad de los comienzos pide a Dios que manifieste a quién ha elegido como sustituto de Judas (Hch 1,24); ora insistentemente por la liberación de Pedro de las manos del rey Herodes Agripa (Hch 12,5). La imposición de las manos, que ratifica la institución de «los Siete» por medio de los apóstoles, va acompañada de la oración (Hch 6,6), y lo mismo ocurre en Antioquía, cuando el Espíritu separa a Bernabé y a Saulo para su misión específica (Hch 13,3), y la situación se repite al final del primer viaje misionero, cuando los dos delegados designan responsables en cada una de las Iglesias de misión (Hch 14,23).

No podían faltar en la narración de Lucas un par de referencias al puesto que ocupa la oración en la vida de Pablo, protagonista de la segunda mitad de los Hechos de los Apóstoles. Después de aquella luz cegadora que le derribó en el camino de Damasco, su iniciación cristiana comienza en clima de oración: «Está orando, dice el Señor a Ananías, y ha tenido una visión: que un hombre

llamado Ananías entraba y le imponía las manos para que recobrase la vista» y quedase «lleno del Espíritu Santo» (Hch 9,11-12. 17; cf. 22,17). Su comunicación con Dios se presenta como culto, como «un servicio al Dios de nuestros padres» (Hch 24,14; cf. 27, 23), que no le impide realizar su misión de llevar la buena noticia a los paganos. Y sus despedidas, tanto de los ancianos de Éfeso reunidos en Mileto como de los discípulos residentes en la ciudad de Tiro, terminan con una oración común, en la que todos se ponen de rodillas para invocar al Señor (Hch 20,36; 21,5).

El balance no deja lugar a dudas. Los escritos lucanos, aparte de su continua insistencia en la necesidad de orar, como elemento imprescindible de la vida cristiana, nos ofrecen todo un repertorio de formas de oración y enumeran las más variadas ocasiones para una directa comunicación con Dios. La religiosidad judía, centrada en el templo, con la que se abre la narración evangélica, se convierte, a lo largo del relato, en una de las características de la vida cristiana; una vida de dependencia de Dios y una consagración a su Ungido, que se manifiesta, tanto en el aspecto comunitario como a nivel individual, en una actitud de íntima comunicación con el Padre, en Cristo. El motivo de esa exhortación a orar, tan repetida en los escritos de Lucas, queda perfectamente expresado en una frase de la narración evangélica: «Orad para no desfallecer en la prueba *(peirasmos)*» (Lc 22,46).

Ésa es la recomendación de Jesús a sus discípulos en la noche trágica de su agonía, cuando, al terminar su propia oración, vuelve y los encuentra dormidos. Tienen que orar con asiduidad no sea que en el momento de la prueba su fe se derrumbe estrepitosamente. La señal y la garantía de la fe es esa comunicación con Dios, como afirma el propio Jesús en Lc 18,7-8: Dios hará justicia a sus elegidos si ellos le gritan día y noche; no les dará largas y les hará justicia sin tardar; «pero cuando vuelva el Hijo de hombre, ¿encontrará esa fe en la tierra?»

d) Uso acertado de los bienes materiales.

Ningún escritor del Nuevo Testamento —salvo, quizá, el autor de la carta de Santiago, y éste sólo de manera análoga— pone mayor énfasis en la moderación con la que el verdadero discípulo debe usar sus propias riquezas materiales. El cuidado que tiene Lucas

en conservar algunos dichos de Jesús sobre los ricos y sobre los pobres, o la audacia con la que amplía esos enunciados, poniendo en labios de Jesús ciertas afirmaciones que reflejan su propio modo de pensar en esta materia, no tienen ni punto de comparación con los otros evangelistas. Es más, en el libro de los Hechos, Lucas da una imagen idílica de la comunidad judeocristiana de Jerusalén en cuanto a la propiedad común y la distribución de los bienes; una imagen que debería ser normativa para la comunidad de su propia época. Todo indica que el autor no está excesivamente satisfecho de la práctica de su comunidad eclesial en cuanto a la disposición de las riquezas; por eso echa mano de algunos dichos de Jesús para corregir ciertas actitudes, que él considera como desviaciones en el seno de su comunidad.

Ya en la tradición evangélica prelucana se pueden encontrar ciertos elementos que definen una postura frente a las riquezas y la posesión de bienes materiales. De hecho, hay bastantes máximas de Jesús, recogidas en el Evangelio según Lucas, que aparecen ya en sus fuentes; en concreto, en la narración evangélica de Marcos. Por ejemplo: «Es más fácil que entre un camello por el ojo de una aguja que no que entre un rico en el reino de Dios» (Lc 18,25; cf. Mc 10,25); el comentario de Jesús sobre el donativo de una viuda pobre (Lc 21,1-4; cf. Mc 12,41-44; hay que notar, con todo, que la versión lucana ha omitido un detalle de Marcos: «muchos ricos echaban grandes cantidades» en el cepillo del templo, Mc 12, 41c); la máxima de Jesús con respecto al tributo que había que pagar al emperador romano: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Lc 20,20-26; cf. Mc 12,13-17).

Igual que Marcos, Lucas deja traslucir su repugnancia ante la disponibilidad y avaricia de Judas, que le lleva a traicionar a Jesús «por dinero» (Lc 22,5; cf. Mc 14,11). En el diálogo entre Jesús y un rico, «Mc» —es decir, el Evangelio según Marcos— presenta a un personaje indeterminado —«uno» (Mc 10,17)— y formula las exigencias de Jesús con estas palabras: «Una cosa te falta: vete, vende lo que tienes y dáselo a los pobres» (Mc 10,21); Lucas, en cambio, aparte de cualificar al interlocutor como «un dirigente» (Lc 18,18), radicaliza la exigencia de la proposición de Jesús: «Aún te queda una cosa: vende todo lo que tienes y repárteselo a los pobres» (Lc 18,22). En el Evangelio según Marcos, los primeros discípulos, Simón y Andrés, «dejaron inmediatamente las redes y

le siguieron» (Mc 1,18), y lo mismo hacen los otros dos, Santiago y Juan: «dejaron a su padre, Zebedeo, en la barca con los jornaleros y se marcharon con él» (Mc 1,20). En cambio, en el Evangelio según Lucas, el abandono es mucho más radical; Simón, Santiago y Juan sacan las barcas a tierra y, «dejándolo *todo,* le siguieron» (Lc 5,11). Sin embargo, en Lc 18,28, comparado con su paralelo en Mc 10,28, se nota una manifiesta incoherencia.

También de la otra fuente genérica —«Q»— Lucas ha conservado diversas máximas, que van en la misma línea. Por ejemplo: «Las zorras tienen madrigueras y los pájaros nidos, pero el Hijo de hombre no tiene dónde reclinar la cabeza» (Lc 9,58; cf. Mt 8, 20); «no andéis agobiados buscando qué comer o qué beber. Son los paganos quienes ponen su afán en esas cosas; ya sabe vuestro Padre que tenéis necesidad de eso. Buscad más bien el reino de Dios, y eso se os dará por añadidura» (Lc 12,29-31; cf. Mt 6, 31-33); «al que te pegue en una mejilla, preséntale la otra; al que te quite la capa, déjale también la túnica. A todo el que te pide, dale; al que se lleve lo tuyo, no se lo reclames» (Lc 6,29-30; cf. Mt 5,39-42).

Lo que queremos decir con todas estas citas es que la postura lucana frente a las realidades materiales no es una actitud inventada por el propio Lucas, sino que hunde sus raíces en la predicación histórica de Jesús. Otra cosa son las razones particulares de Lucas que le llevaron a acentuar esa exigencia, hasta el punto de considerarla un imperativo para la comunidad concreta a la que se dirigía.

En cuanto a la propia composición lucana, se observa, ya desde los comienzos de su relato, una fina sensibilidad y un marcado interés por la diferencia entre «los ricos» y «los pobres». El tema se enuncia por primera vez en las narraciones de la infancia, concretamente en el *Magnificat.* María ensalza la grandeza y el poder de Dios, entre otras cosas, porque «a los hambrientos les colmó de bienes y a los ricos les despidió vacíos» (Lc 1,53). El nacimiento de Jesús, heredero de la dinastía davídica y legítimo descendiente de Abrahán, trastorna todo el sistema de valores humanos. La antítesis queda meramente esbozada y abierta a un desarrollo ulterior.

Los temas característicos de la predicación de Juan, el Bautista, se enuncian en las respuestas que da a las diversas categorías de

personas. Su exhortación al pueblo es tajante: «El que tenga dos túnicas, que las reparta con el que no tiene, y el que tenga de comer, que haga lo mismo» (Lc 3,11); a los publicanos que vienen a bautizarse les contesta: «No exijáis más de lo que tenéis establecido» (Lc 3,13), y a unos soldados les dice: «No hagáis violencia a nadie ni os dejéis sobornar; conformaos con vuesta paga» (Lc 3, 14). En el curso de la narración evangélica de Lucas llega un momento en el que Jesús establece una oposición entre la vida de Juan en el desierto —concretamente, en su modo de vestir— y la vida de los dignatarios de la corte. La antítesis, derivada indudablemente de «Q» (cf. Mt 11,8), reviste en Lucas una incisividad mucho mayor, al añadir una cualificación global de la vida cortesana, como «los que viven entre placeres»: «¿Qué salisteis a contemplar en el desierto? [...] ¿Un hombre vestido con elegancia? Los que se visten con lujo y viven entre placeres residen en los palacios» (Lc 7,24-25).

El discurso programático de Jesús en la sinagoga de Nazaret marca la tonalidad de toda su predicación como un cumplimiento de Is 61,1, al que cita textualmente: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido; me ha enviado a dar la buena noticia a los pobres» (cf. Lc 4,18). El tema vuelve a sonar en las bienaventuranzas, concretamente en la primera: «Dichosos vosotros, que sois pobres, porque el reino de Dios es vuestro» (Lc 6, 20), ratificado por un hiriente contraste en la primera malaventura: «¡Ay de vosotros, que sois ricos, porque ya tenéis vuestro consuelo!» (Lc 6,24). La fórmula de la bienaventuranza proviene de «Q» (cf. Mt 5,3; hay que observar en la redacción de Mateo un claro matiz «espiritualizante»). Pero la peculiaridad de Lucas queda específicamente consignada en la desnuda contraposición entre «pobres» y «ricos». No cabe duda que estos apelativos se refieren a dos estratos bien concretos de la realidad económica y social contemporánea. Más adelante, en Lc 7,21-22, reaparece el tema de la «evangelización a los pobres» (cf. Lc 4,18), con nuevas resonancias de Is 35,5-6; 61,1.

Hay bastantes pasajes, exclusivamente lucanos, que desarrollan la oposición fundamental «ricos»-«pobres», siempre en contexto de riquezas o de posesiones materiales. Lo acabamos de ver en las bienaventuranzas y malaventuras (Lc 6,20.24). Y lo mismo ocurre en ciertas parábolas: en la del rico necio (Lc 12,16-21), en la del

pobre Lázaro y el rico libertino (Lc 16,19-31) y en la del buen samaritano, que, aparte de su finalidad específica, puede valer de ejemplo sobre el modo de usar correctamente los bienes materiales en servicio de los desventurados (Lc 10,35-37). A un fariseo que le había invitado a comer, Jesús le hace esta recomendación: «Cuando des una comida o una cena, no invites a tus amigos, ni a tus hermanos, ni a tus parientes, ni a los vecinos ricos; no sea que te inviten ellos para corresponder y quedes pagado. Cuando des un banquete, invita a pobres, lisiados, cojos y ciegos. Dichoso tú entonces, porque no pueden pagarte; te pagarán cuando resuciten los justos» (Lc 14,12-14).

Un caso verdaderamente típico de la narración evangélica de Lucas es el de Zaqueo, que bien se puede considerar como paradigmático del auténtico discípulo de Cristo. A pesar de su condición de «jefe de publicanos y hombre muy rico» (Lc 19,2), Zaqueo «se salva» por la correcta disposición de sus bienes: «Mira, Señor, la mitad de mis bienes se la doy a los pobres, y si he defraudado a alguno, se lo restituiré cuatro veces» (Lc 19,8). La parábola del hombre rico y el administrador infiel (Lc 16,1-8), aunque no está directamente relacionada con este tema, no carece de una analogía bastante sutil, en cuanto que el propietario alaba al administrador «por la sagacidad con que había procedido» (Lc 16,8a).

De los pasajes que hemos examinado hasta este momento, ya provengan de la tradición escrita prelucana, es decir, del Evangelio según Marcos («Mc») o de «Q», o bien deriven de sus propias fuentes particulares, se puede sacar una constante que define, en términos bien precisos, la actitud que Lucas pretende infundir en sus lectores con respecto al uso de los bienes materiales; hay que observar, con todo, que esa concepción no es claramente unívoca. Tal vez se podría decir que se trata de una actitud doble:

1) Una actitud más bien moderada, que propugna un uso prudencial de los bienes para asistir a los infortunados o para mostrar una apertura a las exigencias de la predicación de Jesús.

2) Una actitud francamente radical, que implica la renuncia absoluta a cualquier clase de riquezas o posesiones materiales.

Naturalmente, la formulación explícita de Lucas, tanto en su narración evangélica como en el libro de los Hechos, no es tan

tajante como la que acabamos de enunciar, pero sí hay muchos elementos a lo largo de toda su obra que manifiestan ese doble plano de su concepción.

La actitud moderada aflora en numerosos pasajes. Por ejemplo, en la recomendación de Juan Bautista: «El que tenga dos túnicas, que las *reparta* con el que no tiene, y el que tenga de comer, que haga lo mismo» (Lc 3,11); en los comentarios de Jesús: «El amo felicitó a aquel administrador de lo injusto por la *sagacidad* con que había procedido» (Lc 16,8a), «¿dónde está ese administrador fiel y cuidadoso a quien el amo va a encargar de *repartir* a los sirvientes la ración a sus horas?» (Lc 12,42); en la descripción del grupo de mujeres de Galilea que acompañaban a Jesús «y le *ayudaban* con sus bienes» (Lc 8,3); en la crítica de Jesús al ritualismo vacío de los fariseos, con un dicho originario de «Q», pero ampliado por el propio Lucas con una exhortación a la limosna: «En vez de eso, dad lo de dentro en limosnas y así lo tendréis limpio todo» (Lc 11,41; cf. Mt 23,26); en la conclusión de la parábola del administrador infiel y en las reflexiones que Jesús añade por su propia cuenta: «Ganaos amigos dejando el dinero injusto; así, cuando esto se acabe, os recibirán en las moradas eternas» (Lc 16,9).

También el libro de los Hechos se hace eco de esa actitud. La reputación de Tabita era consecuencia de que «hacía infinidad de obras buenas y de limosnas» (Hch 9,36); la religiosidad de Cornelio se manifiesta en su vida de oración, acompañada de su generosidad en la «limosna» (Hch 10,2.4.31). En cambio, Simón Mago, que ofrece dinero a los apóstoles para que le otorguen el poder de conferir el Espíritu, recibe una durísima reconvención por parte de Pedro: «¡Maldito tú y tu dinero por haberte imaginado que se puede comprar el don de Dios! No es cosa tuya ni se ha hecho para ti este mensaje, pues por dentro no andas derecho con Dios. Por eso, arrepiéntete de esa maldad tuya y pídele al Señor a ver si te perdona esa idea que te ha venido; porque te veo destinado a la hiel amarga y a las cadenas de los inicuos» (Hch 8,18-23). Pablo, por su parte, en su despedida de los ancianos de Éfeso, les deja como última recomendación: «En todo os he hecho ver que hay que trabajar así para socorrer a los necesitados, acordándonos de las palabras del Señor Jesús: 'Hay más dicha en dar que en recibir'» (Hch 20,35).

Sin embargo, junto a esa moderación en el uso de las riquezas, Lucas propone también una actitud mucho más radical. Ese absoluto desprendimiento adquiere diversas modalidades: «Haced el bien y prestad sin esperar nada; así tendréis una gran recompensa y seréis hijos del Altísimo, porque él es bondadoso con los malos y desagradecidos. Sed generosos como vuestro Padre es generoso» (Lc 6,35-36); «no cojáis nada para el camino: ni bastón ni alforja, ni pan ni dinero, ni llevéis cada uno dos túnicas» (Lc 9,3); «no llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias» (Lc 10,4); «vended vuestros bienes y dadlo en limosnas; haceos bolsas que no se estropeen, un tesoro inagotable en el cielo, adonde no se acercan los ladrones ni la polilla echa a perder. Porque donde tengáis vuestra riqueza, tendréis el corazón» (Lc 12,33-34); «ningún criado puede estar al servicio de dos amos; porque, o aborrecerá a uno y querrá al otro, o bien se apegará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero» (Lc 16,13). Y como resumen lapidario de esa exigencia de radicalidad: «Todo aquel de entre vosotros que no renuncia a todo lo que tiene, no puede ser mi discípulo» (Lc 14,33).

Ya decíamos antes que, en la mentalidad lucana, la denominación «los pobres» tiene connotaciones concretas: carencia de medios económicos y de toda clase de relevancia en la sociedad. Pero ahora, ante esta serie de afirmaciones de Jesús, empezamos a comprender que esa dialéctica encierra una dimensión más profunda, algo que trasciende lo puramente económico o el mero nivel social. Se trata de los efectos deletéreos que puede tener la riqueza de su tendencia a la destrucción del ser humano. Pero ya hablaremos de eso más adelante.

La imagen de la primera comunidad judeocristiana de Jerusalén, como la describe el libro de los Hechos, está profundamente marcada por esa actitud de radicalidad frente a los bienes materiales. Es el caso de Pedro, que, al encontrarse con un lisiado que le pide limosna en la misma puerta del templo, declara su absoluta pobreza, pero también su verdadera riqueza: «Plata y oro no tengo, pero lo que tengo te lo doy: en nombre de Jesucristo, el Nazareno, echa a andar» (Hch 3,6). Y es el caso de la comunidad entera: «El grupo de los creyentes era uno en corazón y alma; lo poseían todo en común y nadie consideraba suyo nada de lo que tenía. [...] Entre ellos ninguno pasaba necesidad, ya que los que poseían tierras o casas las vendían, llevaban el dinero y lo ponían

a los pies de los apóstoles; luego se distribuía según lo que necesitaba cada uno» (Hch 4,32.34-35; cf. 2,44-45; 4,37). No sabemos exactamente la difusión que llegó a adquirir esa práctica en la historia real de la comunidad cristiana. Lo que sí es cierto es que todos los detalles descriptivos colaboran a dar una presentación extremadamente idealizada de lo que constituía la vida común de los primeros creyentes: una vida de entrañable comunión interna, que sólo llegó a verse empañada por la connivencia hipócrita de Ananías y de su mujer, Safira (Hch 5,1-11), y por las quejas de los helenistas contra los hebreos, por causa de los descuidos en el suministro material a sus viudas (Hch 6,1-6).

Sin embargo, Lucas no se contenta con una mera descripción de los ricos y de los pobres, como dos estratos de la humanidad: los potentados y los desposeídos, aunque, por supuesto, en la comunidad cristiana, los primeros tienen obligación de socorrer a los segundos. El contraste entre esas dos categorías adquiere significados mucho más trascendentes. Por ejemplo, esa dialéctica terrena se abre a una dimensión escatológica, ya que, en la etapa definitiva, la providencia de Dios va a producir un vuelco espectacular de la condición humana. Ese nuevo horizonte se perfila ya desde los mismos comienzos de la narración evangélica —concretamente, en el *Magnificat* (cf. Lc 1,53)— y reaparece en la oposición entre la primera bienaventuranza y la primera malaventura (Lc 6,20.24) y en la parábola del rico y Lázaro (Lc 16,19-26).

Pero aún hay otra dimensión de mayor alcance. En la mentalidad lucana, esa antítesis entre ricos y pobres manifiesta una duplicidad de actitudes con respecto al plan salvífico de Dios y frente al mensaje profético de Jesús. La denominación «los pobres» no se refiere únicamente al estrato de los económica y socialmente desposeídos —en contraste con los «pobres de espíritu», a los que hace referencia el Evangelio según Mateo (cf. Mt 5,3)—, sino que comprende también a los prisioneros, a los ciegos, a los oprimidos (cf. Lc 4,18), a los hambrientos, a los desolados, a los aborrecidos y difamados, a los perseguidos y marginados (Lc 6,20-22), a los ciegos, cojos, leprosos, sordos e incluso a los muertos (Lc 7,22). Es decir, «los pobres» representan no una categoría concreta, sino simplemente el desecho de la sociedad. «Pobres» son los que no sirven al dinero (Lc 16,13), los que no amontonan riquezas para sí mismos, sino que más bien son «ricos para Dios» (Lc 12,21).

Lo que caracteriza al rico necio es que no siente la más mínima necesidad de Dios, mientras que el pobre está absolutamente colgado de la providencia divina. A éstos precisamente es a los que va dirigido el mensaje profético de Jesús.

En los últimos años se ha insistido considerablemente en esta caracterización lucana de «los pobres», y así han proliferado los estudios sobre esa temática concreta. Véanse, por ejemplo, las contribuciones de J. Dupont, I. H. Harshall y L. T. Johnson. Este último da una importancia excepcional al lenguaje de Lucas, «no sólo en su significado literal, sino también en su sentido metafórico e incluso simbólico» (cf. L. T. Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts,* Missoula Mt. 1977). Efectivamente, la terminología lucana trata de expresar la respuesta interna del hombre a las exigencias de un Dios que viene a visitar a su pueblo y que se hace presente en el ministerio terrestre de Jesús. En la obra de Lucas, las categorías de «ricos» y «pobres» simbolizan, respectivamente, la actitud de «rechazo» o la respuesta de «aceptación» frente al mensaje profético de Jesús, que proclama la buena noticia de la paz y de la salvación que viene de Dios.

VIDA COMUNITARIA DEL CRISTIANISMO

La concepción lucana del discípulo de Jesús no se reduce a un catálogo de las exigencias que la vida cristiana impone a cada individuo, sino que comprende también un cierto estilo de vida comunitario y organizado, es decir, una «vida en Iglesia».

En el apartado anterior, al hablar de «El seguimiento de Jesús», indicábamos ya una de las designaciones que emplea Lucas para describir la primitiva comunidad cristiana: «el camino». También decíamos entonces que esa expresión figurativa, aunque sólo aparece en los escritos de Lucas, es posiblemente de origen prelucano. De todas maneras, esa caracterización no aporta ningún dato sobre los aspectos organizativos de la existencia comunitaria cristiana.

En su narración evangélica, los seguidores de Jesús aparecen, ya desde el domingo de Pascua, asociados como grupo homogéneo, tanto en su domicilio particular —«Encontraron reunidos a los Once con todos sus compañeros» (Lc 24,33)— como en el templo

de Jerusalén: «Y se pasaban el día en el templo bendiciendo a Dios» (Lc 24,53). De igual modo, al comienzo del libro de los Hechos reaparece el núcleo comunitario en torno a los Once: «Todos ellos se dedicaban a la oración en común, junto con algunas mujeres, además de María, la madre de Jesús, y sus parientes» (Hch 1,14). El grupo consta inicialmente de unas ciento veinte personas (cf. Hch 1,15). Después de la efusión del Espíritu el día de Pentecostés, la primera designación del grupo es la de *koinōnia* (= «comunión», «comunidad»), una convivencia que se desarrolla en torno a la enseñanza de los apóstoles, a la fracción del pan y a una vida de oración (Hch 2,42). Lo mismo que *yaḥad* (= «comunión», «comunidad») designa, en la literatura de Qumrán, el modo específico de vida comunitaria que caracterizaba a la comunidad esenia (1QS 1,1.16; 5,1.2.16; 6,21; 7,20, etc.; 1QSa 1,26.27, etc.), el término *koinōnia* expresa, según Lucas, el espíritu corporativo que presidía la comunidad cristiana. Con todo, no se puede considerar esa expresión como un nombre específico de ese grupo comunitario.

El verdadero nombre propio de la comunidad cristiana, tanto en Jerusalén como en los demás lugares en que va floreciendo, es el de *ekklēsia,* un término típico del libro de los Hechos. Es verdad que en los primeros capítulos del libro esa terminología está prácticamente ausente, fuera de un fugaz comentario del propio Lucas al final de la narración de Ananías y Safira: «La Iglesia entera quedó espantada, y lo mismo todos los que se enteraron» (Hch 5,11). Lo más probable es que el autor, al reflexionar sobre este acontecimiento dramático de los orígenes, utilizase de manera casi automática la terminología corriente en su propia época para referirse a la comunidad cristiana.

Sólo cuando la personalidad de Pablo entra en escena empieza a surgir el término *ekklēsia,* en sentido técnico de «iglesia» (cf. Hch 8,1.3), y, desde entonces, va a ser una de las constantes del libro de los Hechos. La presencia dominadora de esta caracterización, tanto en la literatura epistolar de Pablo como en la segunda parte de la obra lucana, es particularmente llamativa, ya que se trata de un término casi desconocido en los evangelios canónicos; de hecho, no aparece más que en tres ocasiones, y todas ellas en el Evangelio según Mateo (Mt 16,18; 18,17[bis]). Cabe entonces una pregunta: «¿No habría que atribuir a la utilización paulina de

ese término una función determinante para designar a la comunidad cristiana precisamente como «iglesia»? Por otra parte, la introducción gradual de esa terminología en el relato lucano del libro de los Hechos, ¿no nos podría dar una idea del tiempo que tuvo que pasar para que la comunidad primitiva se diera cuenta de que su propio estilo de vida comunitaria —la *koinōnia* de los orígenes— se podía expresar de un modo más adecuado con el término *ekklēsia* = «iglesia»? Éstas son algunas de las cuestiones candentes que afectan a la eclesiología lucana.

Otro dato curioso. En realidad, las diversas narraciones lucanas de la conversión de Pablo no relacionan expresamente ese acontecimiento con la idea específica de «iglesia». En el camino de Damasco, la voz celeste que interpela al perseguidor está formulada en los siguientes términos: «Saúl, Saúl, ¿por qué me persigues?» (cf. Hch 9,4; 22,7; 26,14). Ahora bien: ¿qué significa exactamente esa llamada?, ¿cuál es la identidad de la persona —«me»— que habla? El contexto inmediato nunca presenta al protagonista como perseguidor de «la iglesia». En Hch 9,1-2, Saulo desencadena una persecución —«respira amenazas de muerte»— contra «los discípulos del Señor» o contra «todos los que seguían aquel camino». En Hch 22,4, el propio Pablo declara: «Yo perseguí a muerte este nuevo camino». Y en Hch 26,9-10: «Yo pensaba que era mi deber combatir con todos los medios el nombre de Jesús Nazareno. Y así lo hice en Jerusalén; autorizado por los sumos sacerdotes, metí en la cárcel a muchos fieles». Es muy posible que en todos estos contextos Lucas no haga más que conservar diferentes denominaciones de la primitiva comunidad cristiana. Pero, en todo caso, lo que no admite la menor duda es que la concepción de la Iglesia como cuerpo de Cristo, una idea teológica indiscutiblemente paulina, no constituye uno de los elementos de la teología lucana. En el camino de Damasco, Pablo adquiere una comprensión profunda del significado de Jesús para la comunidad; pero esa iluminación no incluye —al menos concomitantemente— la categoría teológica de la «corporatividad» de la Iglesia. Es más, el propio Pablo, en su narración autobiográfica de esa misma experiencia (cf. Gál 1,16), no hace la más mínima alusión a este aspecto corporativo de la Iglesia.

En todo el Nuevo Testamento, los dos escritores que utilizan con mayor frecuencia el término *ekklēsia,* como designación de «la asamblea de los convocados» o de la comunidad cristiana como

organización, son Pablo y Lucas; este último, en los Hechos de los Apóstoles. Por lo demás, fuera de los pasajes ya mencionados del Evangelio según Mateo (Mt 16,18; 18,17) y de la periodicidad con que aparece la palabra en Ap 1-3 —es decir, en las cartas a las siete iglesias de Asia Menor—, *ekklēsia* es una denominación más bien esporádica, que sólo se encuentra en Sant 5,14; 3 Jn 6.9.10; Ap 22,16.

En cuanto a los miembros de la Iglesia, la terminología de Lucas adquiere diversas matizaciones, que van desde la descripción más genérica hasta la designación específica de algunos grupos, que revelan un cierto grado de estructura interna de la comunidad.

Por ejemplo, Lucas sabe muy bien que los seguidores de Jesús, el «Cristo», eran conocidos generalmente como *christianoi* (= «cristianos»: Hch 11,26). Otras veces los llama con el nombre genérico de *mathētai* (= «discípulos»), que no tiene, en absoluto, ninguna clase de connotaciones ministeriales dentro de la comunidad, sino que simplemente hace referencia a su condición de seguidores de Cristo (cf. Hch 6,1.2.7; 9,1.36; etc.). Otra designación descriptiva es la de *adelphoi* (= «hermanos»), que excluye todo matiz de ministerio o de función específica, para subrayar únicamente el aspecto comunitario (cf. Hch 1,15; 9,30; 10,23; 11,1.29; etcétera). Estos dos términos, *mathētai* y *adelphoi,* no constituyen una novedad del libro de los Hechos, sino que ya tienen sus raíces en el propio ministerio público de Jesús (cf. Lc 6,1.13; 22,32).

Pero Lucas sabe también que algunos miembros de la comunidad desempeñan ciertas funciones o ministerios específicos; por ejemplo, los «ancianos», los «Doce», los «apóstoles». Estos apelativos indican que la comunidad cristiana poseía una organización y una estructura interna, con diversos niveles de responsabilidad. Lo que no siempre está bien claro es la naturaleza exacta de cada una de esas responsabilidades comunitarias.

La información que nos proporcionan las cartas de Pablo no nos permite conocer con exactitud si las Iglesias de fundación paulina tenían o no una estructura presbiteral; aunque hay que tener en cuenta la formulación de Flp 1,1. Sin embargo, en el libro de los Hechos, concretamente al final del primer viaje misionero —hacia los años 46-49; cf. CBiJ art. 46, nn. 25-27—, Lucas afirma expresamente que Pablo y Bernabé iban designando «ancianos»

(*presbyteroi;* es decir, «responsables») «en cada iglesia» (Hch 14,23). Y, más adelante, cuando Pablo se dirige a Jerusalén, de vuelta de su tercer viaje misionero, hace escala en Mileto y convoca a los «ancianos» de Éfeso para despedirse de ellos (Hch 20,17). En un momento de su discurso, Pablo les dice: «Tened cuidado de vosotros y de todo el rebaño en el que el Espíritu Santo os ha constituido *supervisores (episkopoi)* para apacentar la Iglesia de Dios, que él se adquirió con la sangre de su propio Hijo» (Hch 20,28; es la única vez, en todo el libro de los Hechos, que se llama *episkopoi* a los responsables de la Iglesia; cf. también Hch 1,20). Fuera de este pasaje, los «ancianos» no aparecen más que como encargados o dirigentes de las Iglesias locales (Hch 11,30; 15,2.4.6.22.23; 16,4; 20,17; 21,18). Todo parece indicar que Lucas atribuye a Pablo la creación de la estructura eclesiástica, que todavía sigue vigente en la época del autor de los Hechos de los Apóstoles. No cabe duda que, en la mentalidad lucana, los «ancianos» son detentores de autoridad; así se deduce claramente de su yuxtaposición con los «apóstoles» en Hch 15,2.4.6.22.23; 16,4.

Un grupo destacado de la comunidad primitiva es el de «los Doce». Según la tradición sinóptica —incluido, naturalmente, Lucas—, los orígenes de este grupo se remontan al ministerio público de Jesús (Lc 6,13; cf. Mc 3,14; Mt 10,1-5). Un dato que muestra la importancia de estos orígenes es la aversión con que la primitiva Iglesia recordaba el hecho de que Jesús hubiera sido traicionado por Judas, «uno de los Doce» (Mc 14,10.43; cf. los ecos en Lc 22, 3.47; Mt 26,14; cf. igualmente Jn 6,71). Sobre la huella de Marcos, Lucas hace frecuente mención del grupo en su narración evangélica (cf. Lc 8,1; 9,1.12, a propósito de su misión; 18,31; 22, 3.47; cf. 24,9.33, donde se habla de «los Once», por la falta de Judas). En los comienzos del libro de los Hechos, el lazo fundamental entre Jesús y la comunidad primitiva es ese grupo mutilado que hay que recomponer, ese núcleo desgarrado que hay que reconstruir y llevar a su plenitud originaria de «Doce» (Hch 1, 21-22). Por eso, la comunidad pide al Señor que les muestre «a quién ha elegido» para subsanar la defección de Judas (Hch 1, 24-25). La suerte cae sobre Matías, «y quedó asociado a los once apóstoles» (Hch 1,26). En la concepción de Lucas, esa necesidad viene impuesta por la relación entre la nueva comunidad que va

a surgir de Pentecostés y el viejo Israel de las doce tribus. Sin embargo, más adelante, cuando otro miembro de «los Doce», Santiago, hijo de Zebedeo, cae a filo de la espada de Herodes Agripa (Hch 12,2), no se experimenta la misma necesidad de sustitución. Es más, una vez reconstituido el colegio apostólico en Hch 1,15-26, «los Doce» no aparecen más que en Pentecostés (cf. Hch 2,14) y en el episodio de la institución de «los Siete», como auxiliares de los apóstoles (Hch 6,2; hay que notar que, en el mismo texto, en Hch 6,6, no se repite «los Doce», como en Hch 6,2, sino que simplemente se menciona a «los apóstoles»).

Pero, por un lado, una existencia tan efímera y, por otro, una función tan desdibujada como la de «los Doce» —siempre ciñéndonos a los datos de la narración lucana— suscitan graves problemas para comprender esa estructura de la comunidad que, según el relato, entronca con el propio Jesús. ¿Cómo explicar que un grupo como el de «los Doce» pase prácticamente sin dejar huella? ¿Por qué se desvanece tan pronto su influjo en la comunidad, al menos según el libro de los Hechos? ¿Por qué su función —aparte de su testimonio ante Israel el día de Pentecostés— se limita a introducir un cambio en la estructura comunitaria, y eso mediante una mera supervisión o, si se quiere, incluso una ratificación del procedimiento democrático que lleva a la institución de los siete colaboradores? Es posible que los detalles de la narración lucana sobre ciertos ministerios concretos nos revelen algo de la estructura de la primitiva comunidad; pero lo que sí es cierto es que no dan respuesta al cúmulo de cuestiones que suscitan.

En relación con este problema del ministerio específico de «los Doce» y de su función en la primitiva comunidad de Jerusalén, surgen nuevas complicaciones, por el hecho de que, según parece, Lucas identifica «los Doce» con «los apóstoles». La expresión «los doce apóstoles» aparece como título que encabeza la lista de los Doce en Mt 10,2; y esa misma fórmula surge de nuevo en Ap 21,14. Pero, fuera de esos dos textos, más bien tardíos, en los que la frase tiene ya carácter estereotipado, Lucas es el único que establece una relación directa entre «los Doce» y «los apóstoles». Lo más probable es que, originariamente, se tratara de dos grupos distintos, como parece deducirse de 1 Cor 15,5-7; es más, este v. 7 implica que el número de «los apóstoles» era superior a doce.

En el Evangelio según Marcos (Mc 3,13-14) se dice simplemente que Jesús llamó a los que le seguían y, de entre ellos, «designó a doce para que estuvieran con él». Mateo habla explícitamente de «discípulos»: «Y llamando a sus doce discípulos, les dio autoridad sobre los espíritus inmundos para expulsarlos y para curar todo achaque y enfermedad» (Mt 10,1); aunque añade inmediatamente después los nombres de «los doce apóstoles» (Mt 10,2). Lucas, por su parte, distingue los diversos estadios: «Cuando se hizo de día, llamó a sus discípulos, escogió a doce de ellos y los nombró apóstoles» (Lc 6,13). Ahora bien, *apostolos* es un término extremadamente raro en los Evangelios según Mateo, según Marcos y según Juan (cf. Mt 10,2; Mc 6,30 [la variante textual introducida por algunos manuscritos en Mc 3,14 es una armonización de los copistas debida al paralelismo con Lc 6,13]; Jn 13,16, donde la palabra tiene un sentido puramente genérico). En cambio, en los escritos de Lucas, «los apóstoles», o simplemente «apóstoles», tienen una presencia verdaderamente llamativa (Lc 9,10; 11,49; 17,5; 22,14; 24,10; Hch 1,2.26 [«los once apóstoles»]; 2,37.42.43; 4,33.35.36.37; 5,2.12.18.29.40; 6,6; 8,1.14.18; 9,27; 11,1; 14, 4.14; 15,2.4.6.22.23; 16,4). Ahí radica precisamente la dificultad para comprender el significado exacto de «los apóstoles» en el marco global de la eclesiología lucana.

Parece obvio que Lucas identifica «los Doce» con «los apóstoles» o al menos representa un estadio del pensamiento eclesial en el que ambas nociones están ya identificadas. Como su mismo nombre indica, «los apóstoles» son los misioneros por antonomasia, los «enviados» —*apostellein* = «enviar»— para proclamar el mensaje hasta los últimos confines de la tierra. Es el caso de Pablo, protagonista de más de la mitad del libro de los Hechos, pero al que Lucas niega sistemáticamente el título de «apóstol», salvo en dos ocasiones (Hch 14,4.14). Esa renuncia de Lucas puede ser reflejo de la dificultad que tenían los primeros cristianos en reconocer a Pablo como «apóstol», una oposición que el propio Pablo combate apasionadamente en ciertos pasajes de sus cartas: «¿No soy apóstol? ¿Es que no he visto a Jesús, Señor nuestro? Si para otros no soy apóstol, al menos para vosotros lo soy, pues el sello de mi apostolado es que vosotros sois cristianos. Ésta es mi defensa contra los que me discuten» (1 Cor 9,1-3; cf. Gál 1,1.17.19; 2 Cor 12, 11-12).

Por otra parte, también puede reflejar los requisitos que, según Lucas, tienen que darse para que uno pueda pertenecer al colegio de «los Doce» (Hch 1,21-22). Ahora bien, si se interpreta literalmente el texto de Lc 6,13, esos mismos criterios tienen que ser válidos para el conjunto de «los apóstoles». Y una de esas condiciones reza explícitamente: «Uno de los que nos acompañaron mientras vivía con nosotros el Señor Jesús» (Hch 1,21). Todo parece indicar que, en la mentalidad de Lucas, el colegio de los apóstoles era el vínculo decisivo entre la Iglesia de su propio tiempo y el Jesús histórico. Tal vez sea ésa la razón por la que, al principio del libro de los Hechos, presenta al núcleo de la comunidad primitiva con esta simple pincelada: «Eran constantes en escuchar la enseñanza de los apóstoles» (Hch 2,42). Al restringir el número de «los apóstoles» a «los Doce», unifica la diversidad de las respectivas funciones y robustece la autoridad del grupo. Pero lo que uno no acaba de explicarse es por qué atribuye el título de «apóstol» precisamente a Bernabé (Hch 14,4.14), que, por supuesto, no era uno de los Doce (véase, a este propósito, nuestra reflexión precedente sobre la figura de Pablo).

Aparte de los problemas planteados por la identificación de «los Doce» con «los apóstoles», surge otra dificultad muy grave. ¿Cómo es que después del Concilio de Jerusalén «los apóstoles» desaparecen totalmente de la estructura eclesial? La última vez que se mencionan es en Hch 16,4, con motivo de la actividad pastoral de Pablo, Silas y Timoteo en las provincias de Asia Menor: «Al pasar por las ciudades comunicaban las decisiones de los apóstoles y ancianos de Jerusalén para que las pusieran en práctica». Cuando, más adelante, Pablo vuelve a Jerusalén, al final de su tercer viaje misionero, sube a saludar a Santiago y «a todos los ancianos», que se habían reunido en su casa (Hch 21,18). Curiosamente, no se hace mención de «los apóstoles»; a no ser que haya que suponer que Lucas considera a Santiago como «apóstol», cosa que no se afirma explícitamente en ninguna parte. Se puede decir, casi con toda seguridad, que este Santiago es el mismo que se menciona en Gál 1,19, y que Pablo identifica como «el pariente del Señor o incluso como un «apóstol», según se interprete esa construcción gramatical tan difícil *ei mē*, es decir: «no vi a ningún otro apóstol, *excepto* a Santiago», o bien: «no vi a ningún otro apóstol; *sólo* vi a Santiago» (cf. CBiJ, art. 49, n. 15).

Por último, en toda esta cuestión de estructuras de la comunidad primitiva, según la interpretación lucana, hay que mencionar al grupo de «los Siete», elegidos en asamblea plenaria, bajo la supervisión de «los Doce» o de «los apóstoles» (Hch 6,1-6). «Los Siete» representan una institución nueva, introducida por la propia comunidad. Su misión consiste en «servir a la mesa» [*diakonein trapezais*), para que los Doce puedan «dedicarse a la oración y al servicio de la palabra» (Hch 6,2-4). Lo curioso de esta institución es que dos de sus miembros, que acaban de recibir su oficio mediante la imposición de las manos y la oración de los «los apóstoles», aparecen inmediatamente después ejerciendo la predicación y disputando con los judíos: Esteban (Hch 6,8-7,53) y Felipe (Hch 8,4-13.26-40). Una vez más nos encontramos realmente perplejos ante el significado de esa estructura que surge en la comunidad de Jerusalén.

No se puede negar que Lucas demuestra su conocimiento de la organización de la Iglesia con sus estructuras particulares; pero también es cierto que no tiene el menor reparo en manifestar el carácter mutable, e incluso efímero, de esas instituciones. Para E. Schweizer, el hecho de que en los escritos lucanos se mencionen diversas categorías de responsables comunitarios es algo «ocasional»; las funciones que se describen «no son fundamentales para la Iglesia de Lucas» (*Church Order in the New Testament,* Londres 1961, p. 72). Es posible que sea así. En todo caso, la exposición que acabamos de hacer muestra la dificultad tan enorme que implica el esfuerzo por captar el significado preciso de las estructuras de la Iglesia lucana.

En realidad, el verdadero interés de Lucas se centra en la descripción del crecimiento de la Iglesia por toda la geografía del mundo mediterráneo oriental y en la difusión de la palabra de Dios «hasta los últimos confines de la tierra» (Hch 1,8) mucho más que en los detalles de la estructura eclesial. Esto explica la cantidad de notaciones sumáricas, los conocidos «sumarios» del libro de los Hechos, en los que se indica, incluso con números, la expansión creciente, el clima de paz y la construcción progresiva de la Iglesia (Hch 2,41; 4,4; 5,14; 6,1.7; 9,31; 11,21.24b; 12, 24; 14,1; 19,20). En tres de esos sumarios llega Lucas a subrayar el crecimiento mismo de «la palabra» (Hch 6,7; 2,24; 19,20).

Otro aspecto de la comunión eclesial es el alto espíritu de solidaridad que reina entre las comunidades. Éste es el caso, por ejemplo, de una Iglesia local, como Antioquía, que hace una colecta para remediar, en la medida de lo posible, la situación desesperada de «los hermanos que vivían en Judea», víctimas de la gran carestía que se produjo en tiempos del emperador Claudio (cf. Hch 11, 27-30).

La eclesiología de Lucas incluye otro elemento fundamental: la actuación del Espíritu. La Iglesia cristiana se presenta como una organización comunitaria, con estructuras y funciones características, pero sobre todo como una institución guiada por el Espíritu. E. Käsemann dice a este propósito: «El Espíritu derramado sobre los creyentes *no* es precisamente el signo de una comunidad desprovista de funciones cúlticas o ministeriales, sino el sello de la incorporación a una Iglesia bien estructurada» *(The Disciples of John the Baptist in Ephesus,* en *Essays on New Testament Themes,* Londres 1964, p. 141). Por eso, la comunicación del Espíritu se produce por lo general cuando los Doce, o uno de ellos, o un delegado suyo, están presentes (cf. p. 231). En el libro de los Hechos, Lucas da muestras de un decidido interés por incorporar a la Iglesia institucional, guiada por el Espíritu, a toda una serie de medio cristianos, como los habitantes de Samaría evangelizados por Felipe (Hch 8,4-13), el catecúmeno Apolo (Hch 18,25) o los «discípulos» —¿neófitos?— que Pablo encuentra a su llegada a Éfeso (Hch 19,1). Lucas concibe la comunidad como el sitio en el que la palabra de Dios se proclama eficazmente y la salvación en el nombre de Jesús se ofrece al ser humano. Pero ¿quiere esto decir que la Iglesia, en la concepción de Lucas, es una institución salvífica que no admite rivales, es decir, la *una sancta,* o al menos la célula germinal de esa institución? Eso es lo que Käsemann pretendería hacernos creer. Pero ¿acaso es Lucas el único autor del Nuevo Testamento que propone esa concepción eclesiológica? En el pensamiento lucano, la incorporación a la Iglesia supone la administración del bautismo y la imposición de las manos como condiciones para recibir el Espíritu.

Indudablemente, todo eso implica un cierto «sacramentalismo» —por usar una expresión más bien anacrónica y ciertamente no lucana—, pero ¿es Lucas el único que piensa así en todo el Nuevo

Testamento? Aun suponiendo que él tuviera verdadero interés en relacionar la doctrina de su Iglesia contemporánea con la del Jesús histórico, mediante «la enseñanza de los apóstoles» (cf. Hch 2,42), ¿no sería un anacronismo colosal atribuir a Lucas el comienzo de «la *una sancta,* cuya integridad queda garantizada por la función docente de la Iglesia, que se funda, a su vez, en la sucesión apostólica»? (cf. E. Käsemann, *op. cit.,* p. 145). Es posible que la interpretación lucana contenga en germen alguna de estas ideas —y por eso Käsemann puede escudarse en esa matización: «el comienzo de»—, pero no es justo atribuir a Lucas todas las implicaciones de unos conceptos como *una sancta,* «función docente» o «sucesión apostólica». Todo eso deriva de la *teología polémica,* no de una verdadera exégesis. El caso es que la presentación lucana de todos estos temas podría haber tomado la línea de una especie de «catolicismo primitivo», pero también podría haberse desarrollado en cualquier otra dirección. Decir que sólo la teología lucana, e incluso de manera exclusiva, se orienta en el primer sentido es un postulado francamente muy discutible.

Si, en la perspectiva de Lucas, la salvación llega al ser humano a través de la Iglesia, es decir, por medio de la comunidad cristiana con todas sus estructuras, es porque, en la Iglesia, la palabra de Dios se predica eficazmente y se administra el bautismo «en el nombre del Señor Jesús». Pero reducir toda la eclesiología lucana a este único punto de vista sería una amputación intolerable de la totalidad de la obra. La Iglesia es también comunidad que parte el pan (Hch 2,42.46; 20,7.11), sin que esto suponga exclusivismos salvíficos, que ora en común (Hch 1,14; 2,42; 4,24, etc.) y experimenta la guía del Espíritu de Dios.

Si existe una eclesiología lucana es porque todo ha ido brotando de una percepción contemplativa de la propia existencia de los cristianos como vida en común y, desde luego, estructurada, aunque hoy día no sepamos dar razón de muchos detalles de la estructura. Cierto que la presentación de Lucas parece excesivamente ambigua y llega incluso a suponer un cierto carácter transitorio de las instituciones; pero eso no quiere decir que la estructura carezca de toda relevancia. Hay datos más que suficientes para afirmar que la estructura eclesiástica, aunque sujeta a posibles cambios e incluso marcada por una cierta transitoriedad, fue realmente indispensable. Uno de los primeros cambios estructurales

fue la institución de «los Siete», elegidos por la comunidad. Pues bien, aun en ese caso, Lucas no deja de subrayar que la propuesta vino de «los Doce» y que fue supervisada y ratificada por «los apóstoles» (Hch 6,2.6).

9. *La figura de Jesús en Lucas*

Anteriormente, en la sección n. 5 de este capítulo, sobre la teología de Lucas, he tratado de analizar los elementos específicos de la cristología y de la soteriología lucanas, es decir, los aspectos teológicos esenciales de la actividad de Jesús y de su significado para la humanidad de todos los tiempos. Pero no se puede terminar este esbozo de teología lucana sin hacer al menos una referencia a otros rasgos de la personalidad de Jesús que completan su presentación en el tercer evangelio. Son rasgos que han tenido una resonancia considerable en la tradición posterior, pero que no se dejan encuadrar fácilmente en las categorías expuestas en el apartado correspondiente de ese capítulo.

La descripción lucana de la figura de Jesús no se agota en la presentación de los elementos fundamentales de una cristología, sino que incluye unas cuantas pinceladas maestras, que dan una imagen extraordinariamente humana, llena de dramatismo y a veces hasta con un toque romántico. Son esa clase de detalles que cabría esperar de un escritor interesado en componer la primera vida de Cristo. Pero, al mismo tiempo, se trata de unas cualidades que, en la mentalidad de Lucas, deberían ser normativas para la vida cristiana individual y resplandecer en el testimonio de la Iglesia.

Es muy probable que todos esos elementos reflejen la extraordinaria sensibilidad del propio Lucas. Hace siglos, Dante le describió como *scriba mansuetudinis Christi (De monarchia,* 1.18), es decir, «cronista de la magnanimidad de Cristo». De hecho, esas cualidades de misericordia, amor, atractivo, alegría y delicadeza que configuran la imagen de Jesús en el tercer evangelio, tienden a suavizar una presentación más ruda, como la que nos dan, a veces, los otros evangelistas. Puede ser que este aspecto de la composición lucana prive a la figura de Jesús del carácter de radicalidad y crítica incisiva con que aparece en los demás evangelios, pero, indudablemente, ésa es la imagen que Lucas quiso transmitirnos.

A finales del siglo pasado, Ernesto Renán, con su estilo característico, escribió a propósito del Evangelio según Lucas: «C'est le plus beau livre qu'il y ait» (Es el libro más bello que se haya escrito jamás) (*Les évangiles et la seconde génération chrétienne,* París [3]1877, p. 283). Y a principios de nuestro siglo, otro escritor, D. A. Hayes, tituló una de sus obras precisamente con estas palabras de Renán: *The Most Beautiful Book Ever Written: The Gospel According to Luke* (Nueva York 1913). Con todo, no se puede citar esa apreciación de Renán sin añadir una sabia observación de C. K. Barrett: «... el tercer evangelio ha resistido este vago elogio del racionalista francés, tan erudito como sentimental» (*Luke the Historian in Recent Study,* Londres 1961, p. 7). Dígase lo que se diga, la presentación lucana de la figura de Jesús encierra unos valores que trascienden la sensibilidad literaria e incluso el más puro sentimentalismo francés. Ésa es la realidad. Se puede hacer una síntesis del pensamiento lucano, pero siempre queda algo indefinible en la figura de Jesús, que se resiste a todo tipo de análisis.

Hace años, M.-J. Lagrange trató de resumir esa sensación en los siguientes términos: «Al leer este evangelio de misericordia, pero también de arrepentimiento, de profundas renuncias, pero centrado en el amor; al contemplar esos milagros inspirados por la magnanimidad, ese perdón de los pecados que no responde a ninguna clase de condescendencia, sino que nace de un don divino para santificar; al ir aprendiendo lo que significa que una joven madre diera a luz, con infinita ternura, al propio Hijo de Dios, y que éste sufriera incluso hasta la muerte, para reconciliar al hombre con el Padre; ante esa experiencia, Teófilo tuvo que comprender las causas de la transformación moral que se producía a su alrededor y que, indudablemente, ya había comenzado en su propia vida personal, y tuvo que reconocer que esas razones eran sólidas y fidedignas. El mundo había tenido realmente un Salvador» (*Évangile selon Saint Luc,* París 1921, [3]1927, [4]1927, [8]1948, XLVII).

En esta presentación sintética de la figura de Jesús, como la describe la narración lucana, no hemos detallado ciertos aspectos que corroboran la impresión de esos escritores ante un Evangelio como el de Lucas. Para concluir, vamos a mencionar algunos: las parábolas de la misericordia, en las que hay que incluir la de los dos deudores (Lc 7,41-43), el buen samaritano (Lc 10,29-37), la

higuera estéril (Lc 13,6-9), la oveja perdida (Lc 15,3-7), la moneda extraviada (Lc 15,8-10), el hijo pródigo (Lc 15,11-32), el fariseo y el publicano (Lc 18,9-14); el encuentro con Zaqueo (Lc 19, 1-10); el episodio de Emaús (Lc 24,13-35); la relevancia de las mujeres que emergen en diversos momentos del ministerio público; la yuxtaposición de diversas parábolas, con protagonismo masculino o, respectivamente, femenino.

Todos estos detalles puede ser que no pertenezcan estrictamente a la teología lucana, pero vale la pena mencionarlos, aunque no sea más que para subsanar posibles lagunas de exposición.

BIBLIOGRAFIA

Estudios generales

Bovon, F., *L'importance des médiations dans le projet théologique de Luc:* NTS 21 (1974-1975) 23-39.

——, *Luc le théologien: Vingt-cinq ans de recherches —1950-1975—* (Delachaux et Niestlé, París 1978).

Brown, S., *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke* (AnBib 36, Instituto Bíblico, Roma 1969).

Bultmann, R., *The Theology of the New Testament* II (SCM, Londres [2]1955) 95-236; trad. española: *Teología del Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 1981).

Conzelmann, H., *An Outline of the Theology of the New Testament* (Harper & Row, Nueva York 1969).

——, *The Theology of St. Luke* (Harper, Nueva York 1960); ed. original: *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Mohr, Tubinga [5]1964); trad. española: *El centro del tiempo* (Fax, Madrid 1974).

Dömer, H., *Das Heil Gottes: Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerks* (BBB 51, P. Hanstein, Bonn 1978).

Flender, H., *St. Luke: Theologian of Redemptive History* (Fortress, Filadelfia 1967).

Franklin, E., *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts* (Westminster, Filadelfia 1975).

George, A., *Études sur l'oeuvre de St. Luc* (Gabalda, París 1978).

Gewiess, J., *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte* (Müller und Seiffert, Breslau 1939).
Goguel, M., *Quelques observations sur l'oeuvre de Luc:* RHPR 33 (1953) 37-51.
Haenchen, E., *The Acts of the Apostles: A Commentary* (Westminster, Filadelfia 1971).
Hastings, A., *Prophet and Witness in Jerusalem: A Study of the Teaching of Saint Luke* (Helicon, Baltimore 1958).
Hegermann, H., *Zur Theologie des Lukas,* en *... und fragten nach Jesus: Beiträge aus Theologie, Kirche und Geschichte.* Hom. a Ernest Barnikol (Evangelische Verlagsanstalt, Berlín 1964) 27-34.
Hultgren, A. J., *Interpreting the Gospel of Luke:* Int 30 (1976) 353-365.
Jervell, J., *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts* (Augsburg, Minneápolis 1972).
Koh, R., *The Writings of St. Luke* (Hong-Kong 1953).
Kümmel, W. G., *The Theology of the New Testament According to Its Major Witnesses, Jesus-Paul-John* (Abingdon, Nashville 1973).
Marshall, I. H., *Luke: Historian and Theologian* (Paternoster, Exeter 1971).
Navone, J., *Themes of St. Luke* (Universidad Gregoriana, Roma 1970).
O'Neill, J. C., *The Theology of Acts in Its Historical Setting* (SPCK, Londres ²1970).
Rasco, E., *Hans Conzelmann y la «Historia Salutis»: A propósito de «Die Mitte der Zeit» y «Die Apostelgeschichte»:* Greg 46 (1965) 286-319.
——, *La teología de Lucas: origen, desarrollo, orientaciones* (AnGreg 201, Universidad Gregoriana, Roma 1976).
Rohde, J., *Luke's Two Books,* en *Rediscovering the Teaching of the Evangelists* (Westminster, Filadelfia 1968) 153-239.
Schulz, S., *Lukas,* en *Die Stunde der Botschaft: Einführung in die Theologie der vier Evangelisten* (Furche, Hamburgo 1967) 235-296.
Stöger, A., *Die Theologie des Lukasevangeliums:* BLit 46 (1973) 227-236.
Talbert, C. H., *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts* (SBLMS 20, Scholars Press, Missoula 1974).
——, *The Redaction Critical Quest for Luke the Theologian:* «Perspective» 11/1-2 (1970) 171-222.
Tolbert, M., *Leading Ideas of the Gospel of Luke:* RevExp 64 (1967) 441-451.

Aalen, S., *«Reign» and «House» in the Kingdom of God in the Gospels:* NTS 8 (1961-1962) 215-240.

Asting, R. K., *Die Verkündigung des Wortes Gottes im Urchristentum, dargestellt an den Begriffen «Wort Gottes», «Evangelium» und «Zeugnis»* (Kohlhammer, Stuttgart 1939).

Baird, W., *What is the Kerygma? A Study of I Cor 15:3-8 and Gal 1: 15-17:* JBL 76 (1957) 181-191.

Betz, O., *The Kerygma of Luke:* Int 22 (1968) 131-146.

Bultmann, R., *Bultmann Replies to His Critics,* en H. W. Bartsch (ed), *Kerygma and Myth: A Theological Debate* I (SPCK, Londres 1953) 191-211.

——, *The Concept of the Word of God in the New Testament,* en R. W. Funk (ed), *Faith and Understanding* (Harper & Row, Nueva York 1969) 286-312.

Dinkler, E., *Existentialist Interpretation of the New Testament:* JR 32 (1952) 87-96.

Dodd, C. H., *The Apostolic Preaching and Its Developments* (Hodder & Stoughton, Londres 1936); trad. española: *La predicación apostólica y sus desarrollos* (Fax, Madrid 1974).

Evans, C. F., *The Kerygma:* JTS 7 (1956) 25-41.

Friedrich, G., *Keryx...:* TDNT 3 (1965) 683-718.

Higgins, A. J. B., *The Preface to Luke and the Kerygma in Acts,* en W. W. Gasque/R. P. Martin (eds), *Apostolic History and the Gospel.* Ensayos bíblicos e históricos en homenaje a F. F. Bruce en su sesenta cumpleaños (Eerdmans, Grand Rapids 1970) 78-91.

Hillmann, W., *Grundzüge der urkirchlichen Glaubensverkündigung:* «Wissenschaft und Weisheit» 20 (1957) 163-180.

Jaschke, H., *«Lalein» bei Lukas: Ein Beitrag zur lukanischen Theologie:* BZ 15 (1971) 109-114.

Leijs, R., *Prédication des Apôtres:* NRT 69 (1947) 605-618.

Luck, U., *Kerygma, Tradition und Geschichte Jesu bei Lukas:* ZTK 57 (1960) 51-66.

März, C.-P., *Das Wort Gottes bei Lukas: Die lukanische Worttheologie als Frage an die neuere Lukasforschung* (Erfurter theologische Schriften 11; St. Benno, Leipzig 1974).

Merk, O., *Das Reich Gottes in den lukanischen Schriften,* en E. E. Ellis/E. Grässer (eds), *Jesus und Paulus.* Hom. a Werner Georg Kümmel (Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1975) 201-220.

Perrin, N., *Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation* (Fortress, Filadelfia 1976).

Staudinger, F., *«Verkündigen» im lukanischen Geschichtswerk:* TPQ 120 (1972) 211-218.

Perspectiva geográfica

Baltzer, K., *The Meaning of the Temple in the Lukan Writings:* HTR 58 (1965) 263-277.

Lohmeyer, E., *Galiläa und Jerusalem bei Lukas,* en G. Braumann (ed), *Das Lukas-Evangelium* (Wege der Forschung 280; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974) 7-12.

Mánek, J., *The New Exodus in the Books of Luke:* NovT 2 (1957) 8-23.

McCown, C. C., *The Geography of Luke's Central Section:* JBL 57 (1938) 51-66.

——, *Gospel Geography: Fiction, Fact, and Truth:* JBL 60 (1941) 1-25, espec. 14-18.

Navone, J., *The Journey Theme in Luke-Acts:* TBT 58 (1972) 616-619.

——, *The Way of the Lord:* Scr 20 (1968) 24-30.

Robinson, W. C. Jr., *The Theological Context for Interpreting Luke's Travel Narrative —9,51ss—:* JBL 79 (1960) 20-31.

——, *The Way of the Lord: A Study of History and Eschatology in the Gospel of Luke* (Basilea 1962).

——, *Der Weg des Herrn: Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas-Evangelium: Ein Gespräch mit Hans Conzelmann* (Theologische Forschung 36; H. Reich, Hamburgo 1964).

Simson, P., *The Drama of the City of God: Jerusalem St. Luke's Gospel:* Scr 15 (1963) 65-80.

Wink, W., *John the Baptist in the Gospel Tradition* (SNTSMS 7, University Press, Cambridge 1968) 49-51.

Perspectiva histórica

Barrett, C. K., *Luke the Historian in Recent Study* (Epworth, Londres 1961).

Dibelius, M., *The First Christian Historian:* «Religion in Life» 25 (1955-1956) 223-236.

Morgenthaler, R., *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis: Gestalt und Gehalt der Kunst des Lukas* (AbhTANT 14/15, Zwingli, Zurich 1949).

Navone, J., *Three Aspects of the Lucan Theology of History:* BTB 3 (1973) 115-132.

Historia de salvación

Bovon, F., *Le salut dans les écrits de Luc:* RPT 3/23 (1973) 296-307.
Cullmann, O., *Salvation in History* (Harper & Row, Nueva York 1967).
Darlap, A., *Teología fundamental de la historia de salvación,* en *Mysterium Salutis* I (Ed. Cristiandad, Madrid [3]1981) 49-204.
Flender, H., *St. Luke: Theologian of Redemptive History* (Fortress, Filadelfia 1967).
Kümmel, W. G., «*Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes*», *Lukas 16,16 im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Theologie der Lukasschriften,* en O. Böcher/K.Haacker (eds), *Verborum veritas.* Hom. a Gustav Stählin en su setenta cumpleaños (R. Brockhaus, Wuppertal 1970) 89-102.
——, *Heilsgeschichte im Neuen Testament?,* en J. Gnilka (ed), *Neues Testament und Kirche.* Hom. a Rudolf Schnackenburg (Herder, Friburgo 1974) 434-457.
Lohse, E., *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte:* EvT 14 (1954) 256-275.
Lönning, K., *Lukas-Theologe der von Gott geführten Heilsgeschichte,* en J. Schreiner (ed), *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments* (Echter, Würzburgo 1969) 200-228; trad. española: *Forma y propósito del NT. Introducción a su problemática* (Herder, Barcelona 1973).
Reumann, J., *Heilsgeschichte in Luke: Some Remarks on Its Background and Comparison with Paul,* en SE IV (TU 192, 1968) 86-115.
Schulz, S., *Gottes Vorsehung bei Lukas:* ZNW 54 (1963) 104-116.

Universalismo en la historia lucana de salvación

Dahl, N. A., *The Story of Abraham in Luke-Acts,* en *Studies in Luke-Acts,* 139-158.
Dupont, J., *Le salut des gentiles et la signification théologique du livre des Actes:* NTS 6 (1959-1960) 132-155.
Gamba, J., *Praeoccupatio universalistica in evangelio S. Lucae:* VD 40 (1962) 131-135.
George, A., *Israël dans l'oeuvre de Luc:* RB 75 (1968) 481-525.
Goudoever, J. Van, *The Place of Israel in Luke's Gospel,* en J. Smit Sibinga/W. C. Van Unnik (eds), *Placita Pleiadia.* Hom. al Prof. Dr. G. Sevenster (NovT 8, 1966) 85-307 (publicado en vol. aparte por Brill, Leiden 1966) 111-123.
Haenchen, E., *Judentum und Christentum in der Apostelgeschichte:* ZNW 54 (1963) 155-187.

Hanford, W. R., *Deutero-Isaiah and Luke-Acts: Straightforward Universalism?:* CQR 168 (1967) 141-152.
Jervell, J., *The Divided People of God: The Restoration of Israel and Salvation for the Gentiles,* en *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts* (Augsburg, Minneápolis 1972) 41-74.
Kiddle, M., *The Admission of the Gentiles in St. Luke's Gospel and Acts:* JTS 36 (1935) 160-173.
King, N. Q., *The «Universalism» of the Third Gospel,* en SE I (TU 73, 1959) 199-205.
Rius Camps, J., *El camino de Pablo a la misión de los paganos,* vol. II de *Hechos de los Apóstoles. Comentario lingüístico y exegético* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984).
Wilson, S. G., *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (SNTSMS 23, Cambridge University, Nueva York 1973).
Zingg, P., *Die Stellung des Lukas zur Heidenmission:* «Nouvelle revue de science missionnaire» 29 (1973) 200-209.

Cristología de Lucas

Berchmans, J., *Some Aspects of Lukan Christology:* «Biblebhashyam» 2 (1976) 5-22.
Bouwman, G., *Die Erhöhung Jesu in der lukanischen Theologie:* BZ 14 (1970) 257-263.
Lampe, G. W. H., *The Lucan Portrait of Christ:* NTS 2 (1955-1956) 160-175.
Lohfink, G., *Die Himmelfahrt Jesu: Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas* (SANT 26, Kösel, Munich 1971).
Lohse, E., *Die Auferstehung Jesu Christi im Zeugnis des Lukasevangeliums* (Bibs[N] 31, Neukirchener, Neukirchen 1961).
Marshall, I. H., *The Resurrection in the Acts of the Apostles,* en W. W. Gasque/R. P. Martin (eds), *Apostolic History and the Gospel.* Ensayos bíblicos e históricos en homenaje a F. F. Bruce en su sesenta cumpleaños (Eerdmans, Grand Rapids 1970) 92-107.
Martin, H., *Luke's Portrait of Jesus* (SCM, Londres 1949).
Martini, C., *Riflessioni sulla cristologia degli Atti:* «Sacra doctrina» 16 (1971) 525-534.
Moule, C. F. D., *The Christology of Acts,* en *Studies in Luke-Acts,* 159-185.
Owen, H. P., *Stephen's Vision in Acts vii. 55-56:* NTS 1 (1954-1955) 224-226.
Rese, M., *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas* (SNT 1, Mohn, Gütersloh 1969).

Resseguie, J. L., *The Lukan Portrait of Christ*; «Studia biblica et theologica» 4 (1974) 5-20.
Stempvoort, P. A. van, *The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts:* NTS 5 (1958-1959) 30-42.
Voss, G., *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen* (Studia neotestamentica, Studia 2; Desclée de Brouwer, París-Brujas 1965).
Wilckens, U., *Die Missionsreden der Apostelgeschichte: Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (WMANT 5, Neukirchener, Neukirchen 1961).

Títulos cristológicos

Brown, R. E., *Jesus and Elisha:* «Perspective» 12 (1971) 84-104.
——, *Jesus God and Man: Modern Biblical Reflections* (Bruce, Milwaukee, 1967) 1-38.
Burger, C., *Jesus als Davidssohn: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* (FRLANT 98, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1970).
Busse, U., *Die Wunder des Propheten Jesus: Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas* (Forschung zur Bibel 24, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1977).
Cullmann, O., *The Christology of the New Testament* (Westminster, Filadelfia 1959).
Dahl, N. A., *The Crucified Messiah and Other Essays* (Augsburg, Mineápolis 1974).
Díez Macho, A. (ed), *Apócrifos del Antiguo Testamento* IV: *Ciclo de Henoc.*
Dubois, J.-D., *La figure d'Élie dans la perspective lucanienne:* RHPR 53 (1973) 155-176.
Dupont, J., *Jésus, Messie et Seigneur dans la foi des premiers chrétiens:* VSpir 83 (1950) 385-416.
Franklin, E., *Jesus of Nazareth,* en *Christ the Lord,* 1-8, 48-69.
Fuller, R. H., *The Foundations of New Testament Christology* (Scribner, Nueva York 1965); trad. española: *Fundamentos de la cristología neotestamentaria* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979).
George, A., *Jésus fils de Dieu dan l'évangile selon Saint Luc:* RB 72 (1965) 185-209.
——, *La royauté de Jésus selon l'évangile de Luc:* ScEccl 14 (1962) 57-69.
Gils, F., *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques* (Orientalia et Biblica Lovaniensia 2, Publications universitaires, Lovaina 1957).

Hahn, F., *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity* (Lutterworth, Londres 1969).

Hengel, M., *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion* (Fortress, Filadelfia 1976).

Higgins, A. J. B., *Jesus as Prophet:* ExpTim 57 (1945-1946) 292-294.

Hinnebusch, P., *Jesus, the New Elijah, in Saint Luke:* TBT 31 (1967) 2175-2182; 32 (1967) 2237-2244.

Iersel, B. M. F. van, *«Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten* (NovTSup 3, Brill, Leiden ²1964).

Jones, D. L., *The Title Christos in Luke-Acts:* CBQ 32 (1970) 69-76.

——, *The Title Kyrios in Luke-Acts* (Society of Biblical Literature, Cambridge Ma. 1974) 85-101.

Jonge, M. de, *The Use of the Word «Anointed» in the Time of Jesus:* NovT 8 (1966) 132-148.

Kilpatrick, G. D., *«Kurios» in the Gospels,* en *L'Évangile hier et aujourd'hui.* Hom. al profesor Franz-J. Leenhardt (Labor et Fides, Ginebra 1968) 65-70.

Kramer, W., *Christ, Lord, Son of God* (SBT 50, Allenson, Naperville 1966).

Kränkl, E., *Jesus der Knecht Gottes: Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte* (Biblische Untersuchungen 8, Pustet, Ratisbona 1972).

Müller, P. G., *Christos Archêgos: Der religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christusprädikation* (H. Lang, Berna 1973).

Nevius, R. C., *Kyrios and Iēsous in St. Luke:* ATR 48 (1966) 75-77.

Normann, F., *Christos Didaskalos: Die Vorstellung von Christus als Lehrer des ersten und zweiten Jahrhunderts* (Aschendorff, Münster 1967).

Perrot, Ch. *Jésus et l'Histoire* (París 1979); trad. española (Ed. Cristiandad, Madrid 1982) 188-216, *Profeta e Hijo de hombre.*

Potterie, I. de la, *Le titre kyrios appliqué à Jésus dans l'évangile de Luc,* en A. Descamps/A. de Halleux (eds), Ensayos bíblicos en homenaje a R. P. Béda Rigaux (Duculot, Gembloux 1970) 117-146.

Robinson, J. A. T., *The Most Primitive Christology of All?:* JTS 7 (1956) 177-189.

Schillebeeckx, E., *Jezus het verhaal van een Levende* (Bloemandaal ⁴1975); trad. española: *Jesús, la historia de un Viviente* (Ed. Cristiandad, Madrid ²1984) 105-246: «El mensaje de Jesús sobre la salvación».

Schmitt, J., *Génesis de la cristología apostólica: los datos prepaulinos y prelucanos,* en *Iniciación a la práctica de la Teología* II (Ed. Cristiandad, Madrid 1984) 165-188.

Young, F. W., *Jesus as Prophet: A Re-examination:* JBL 68 (1949) 285-299.

Zimmerli, W./J. Jeremias, *The Servant of God* (SBT 20, SCM, Londres 1957).

Soteriología

Baumbach, G., *Gott und Welt in der Theologie des Lukas:* BLit 45 (1972) 241-255.

Frizzi, G., *La soteriologia nell'opera lucana:* RivB 23 (1975) 113-145.

George, A., *Le sens de la mort de Jésus pour Luc:* RB 80 (1973) 186-217.

Kümmel, W. G., *Current Theological Accusations against Luke:* «Andover Newton Quarterly» 16 (1975) 131-145, espec. 138.

Larkin, W. J. Jr., *Luke's Use of the Old Testament as a Key to His Soteriology:* JETS 20 (1977) 325-335.

Schütz, F., *Der leidende Christus: Die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften* (BWANT 5/8, Kohlhammer, Stuttgart 1969).

Tannehill, R., *A Study in the Theology of Luke-Acts:* ATR 43 (1961) 195-203.

Voss, G., *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen* (Studia neotestamentica, Studia 2, Desclée de Brouwer, París-Brujas 1965) 99-130.

Zehnle, R., *The Salvific Character of Jesus Death in Lucan Soteriology:* TS 30 (1969) 420-444.

Efectos del acontecimiento Cristo

Bovon, F., *Le salut dans les écrits de Luc:* RTP 3 (1973) 296-307.

Colon, J.-B., *La conception du salut d'après les évangiles synoptiques:* RevScRel 3 (1923) 62-92, 472-507; 10 (1930) 1-39, 189-217, 370-415; 11 (1931) 27-70, 193-223, 382-412.

Comblin, J., *La paix dans la théologie de saint Luc:* ETL 32 (1956) 439-460.

Descamps, A., *Le pardon divin dans les paraboles de miséricorde:* «Revue diocésaine de Tournai» 6 (1951) 310-314.

George, A., *L'emploi chez Luc du vocabulaire de salut:* NTS 23 (1976-1977) 308-320.

Glöckner, R., *Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas* (Walberger Studien 9, Matthias-Grünewald, Maguncia 1976).

Martin, R. P., *Salvation and Discipleship in Luke's Gospel:* Int 30 (1976) 366-380.

Rad, G. von/W. Foerster, *Eirēnē...,* en TDNT 2 (1964) 400-420.

Taylor, V., *Forgiveness and Reconciliation. A Study in New Testament Theology* (Macmillan, Londres 1941).

Throckmorton, B. H., *«Sōzein», «sōtēria» in Luke-Acts* SE VI (TU 112, 1973) 515-526.

Thyen, H., *Studien zur Sundenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und judischen Voraussetzungen* (FRLANT 96, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1970).

Unnik, W. C. Van, *L'usage de «sōzein», «sauver», et les dérivés dans les évangiles synoptiques,* en *La formation des évangiles* (RechBib 2, Desclée de Brouwer, Brujas 1957) 178-194.

Vriezen, T. C./K Stendahl, *Sundenvergebung,* en RGG^{3} 6 (1962) 507-513.

Wagner, W , *Über «sōzein» und seine Derivate im Neuen Testament.* ZNW 6 (1905) 205-235.

Whiteley, D. E. H , *The Doctrine of Salvation in the Synoptic Gospels:* SE IV (TU 102, 1968) 116-130.

El Espíritu

Baer, H. von, *Der heilige Geist in den Lukasschriften* (BWANT 39, 1926).

——, *Der heilige Geist in den Lukasschriften,* en G. Braumann (ed), *Das Lukas-Evangelium· Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974) 1-6.

Beasley-Murray, G R , *Jesus and the Spirit,* en A Descamps/A. de Halleux (eds), Ensayos bíblicos en homenaje a R. P. Béda Rigaux (Duculot, Gembloux 1970) 463-478.

Chevallier, M -A , *El Espíritu en los Hechos de los Apóstoles,* en *Iniciación a la práctica de la Teología* II (Ed. Cristiandad, Madrid 1984) 428-432.

Dana, H. E., *The Holy Spirit in Acts* (Central Seminary Press, Kansas City ^{2}1943).

Hull, J. H. E., *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles* (Lutterworth, Londres 1967).

Lampe, G. W. H., *The Holy Spirit in the Writings of St Luke,* en D E Nineham (ed), *Studies in the Gospels* Hom. en memoria de R. H Lightfoot (Blackwell, Oxford 1957) 159-200.

Samain, P., *L'Esprit et le royaume de Dieu d'après saint Luc.* «Revue diocésaine de Tournai» 2 (1947) 481-492.

Schweizer, E., *Pneuma.* .· TDNT 6 (1968) 332-445, espec. 404-415

Smalley, S. S , *Spirit, Kingdom and Prayer in Luke-Acts* NovT 15 (1973) 59-71.

Stalder, K., *Der heilige Geist in der lukanischen Eklesiologie:* «Una sancta» 30 (1975) 287-293.
Tatum, W. B , *The Epoch of Israel. Luke 1-11 and the Theological Plan of Luke-Acts* NTS 13 (1966-1967) 184-195.

Escatología

Dupont, J., *Die individuelle Eschatologie im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte,* en P. Hoffman (ed), *Orientierung an Jesus· Zur Theologie der Synoptiker* Hom. a Josef Schmid (Herder, Friburgo 1973) 37-47.
Ellis, E E , *Eschatology in Luke* (Fortress, Filadelfia 1972).
——, *Present and Future Eschatology in Luke* NTS 12 (1965-1966) 27-41.
Ernst, J., *Herr der Geschichte Perspektiven der lukanischen Eschatologie* (SBS 88, Katholische Bibelwerk, Stuttgart 1978).
Francis, F. O , *Eschatology and History in Luke-Acts* JAAR 37 (1969) 49-63.
Franklin, E , *The Ascension and the Eschatology of Luke-Acts* SJT 23 (1970) 191-200.
——, *Luke's Eschatology,* en *Christ the Lord* (SPCK, Londres 1975) 9-47.
Geiger, R , *Die lukanischen Endzeitsreden Studien zur Eschatologie des Lukas-Evangeliums* (H. Lang, Berna 1976).
Grasser, E , *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (BZNW 22, Töpelmann, Berlín [2]1960).
Hiers, R. H , *The Problem of the Delay of the Parousia in Luke-Acts·* NTS 20 (1973-1974) 145-155.
Kaestli, J.-D., *L'Eschatologie dans l'oeuvre de Luc Ses caractéristiques et sa place dans le développement du christianisme primitif* (Labor et Fides, Ginebra 1969)
Kümmel, W G., *Futurische und prasentische Eschatologie im ältesten Christentum* NTS 5 (1958-1959) 113-126.
Mattill, A. J , *«Naherwartung», «Fernerwartung», and the Purpose of Luke-Acts Weymouth Reconsidered·* CBQ 34 (1972) 276-293.
Schelkle, K. H , *Escatología del Nuevo Testamento,* en *Mysterium Salutis* V (Ed Cristiandad, Madrid 1984) 686-739.
Schneider, G., *Parusiegleichnisse im Lukas-Evangelium* (SBS 74, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1975).
Smith, R H., *History and Eschatology in Luke-Acts* CTM 29 (1958) 881-890.
Wilson, S. G , *Lukan Eschatology* NTS 16 (1969-1970) 330-347

Discípulos

Benoit, P., *La foi dans les évangiles synoptiques:* «Lumière et vie» 22 (1955) 45-64.

Brown, S., *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke:* TBT 63 (1972) 985-993.

Dupont, J., *Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres:* ScEccl 12 (1960) 137-173.

Mateos, J., *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982).

Meunier, A., *La foi dans les Actes des Apôtres:* «Revue ecclésiastique de Liège» 43 (1956) 50-53.

Michiels, R., *La conception lucanienne de la conversion:* ETL 41 (1965) 42-78.

Rétif, A., *La foi missionnaire ou kérygmatique et ses signes:* RUO 21 (1951) 151-172.

Schnackenburg, R., *Typen der Metanoia-Predigt im Neuen Testament:* MTZ 1 (1950) 1-13.

Schulte, R., *La «metanoia», inicio y forma de la vida cristiana,* en *Mysterium Salutis* V (Ed. Cristiandad, Madrid 1984) 109-205.

Sheridan, M., *Disciples and Discipleship in Mattew and Luke:* BTB 3 (1973) 235-255.

Exigencias de la vida cristiana

Repo, E., *Der «Weg» als Selbstbezeichnung des Urchristentums: Eine traditionsgeschichtliche und semasiologische Untersuchung* (Helsinki 1964) 55-138, 150-158, 167-180.

Sheridan, M., *Disciples and Discipleship in Matthew and Luke:* BTB 3 (1973) 235-255.

Thysman, R., *L'Éthique de l'imitation du Christ dans le Nouveau Testament: Situation, notations et variations du thème:* ETL 42 (1966) 138-175.

Testimonio

Andersen, W., *Die Autorität der apostolischen Zeugnisse:* EvT 12 (1952-1953) 467-481.

Cerfaux, L., *Témoins du Christ (d'après le Livre des Actes):* «Angelicum» 20 (1943) 166-183.

Jáuregui, J. A., *Testimonio, apostolado-misión: Justificación teológica del concepto lucano apóstol-testigo de Act 1,15-26* (Teología-Deusto 3, Universidad de Deusto, Bilbao 1973).

Menoud, P.-H., *Jésus et ses témoins: Remarques sur l'unité de l'oeuvre de Luc,* en *Église et théologie* (Presses Universitaires de France, París 1960) 1-14.
Nellessen, E., *Zeugnis für Jesus und das Wort: Exegetische Untersuchungen zum lukanischen Zeugnisbegriff* (BBB 43, Hanstein, Bonn 1976).
Rétif, A., *Témoignage et prédication missionnaire dans les Actes des Apôtres:* NRT 73 (1951) 152-165.

Oración

Conn, H. M., *Luke's Theology of Prayer:* «Christianity Today» 17 (1972) 290-292.
Harris, L. O., *Prayer in the Gospel of Luke:* «Southwest Journal of Theology» 10 (1967) 59-69.
Monloubou, L., *La prière selon saint Luc* (LD 89, Cerf, París 1976).
Ott, W., *Gebet und Heil: Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie* (SANT 12, Kösel, Munich 1965).
Samain, P., *Luc, évangéliste de la prière:* «Revue diocésaine de Tournai» 2 (1947) 422-426.

Bienes materiales

Degenhardt, H.-J., *Lukas Evangelist der Armen: Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften: Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1965).
Dupont, J., *Les pauvres et la pauvreté dans les évangiles et les Actes,* en *La pauvreté évangélique* (Lire la Bible 27, Cerf, París 1971) 37-63.
Hauerwas, S., *The Politics of Charity:* Int 31 (1977) 251-262.
Henry, A.-M., *«Rompre ton pain avec celui qui a faim»:* VSpir 96 (1957) 227-265.
Koch, R., *Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium:* Bib 38 (1957) 151-169.
Johnson, L. T., *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* (SBLDS 39, Scholars Press, Missoula 1977).
Mueller, H., *St. Luke on Poverty:* «Cross and Crown» 18 (1966) 429-435.
Stöger, A., *Armut und Ehelosigkeit. Besitz und Ehe der Jünger nach dem Lukasevangelium:* «Geist und Leben» 40 (1967) 43-59.

Wansbrough, H., *St. Luke and Christian Ideals in an Affluent Society:* «New Blackfriars» 49 (1967-1968) 582-587.

Comunidad cristiana

Bernadicou, P. J., *Christian Community according to Luke:* «Worship» 44 (1970) 205-219.

Bori, P. C., *Koinōnia: L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento* (Testi e ricerche di scienze religiose 7, Paideia, Brescia 1972).

Bruni, G., *La comunità in Luca:* «Servitium» 7 (1973) 726-739.

Campenhausen, H. von, *Der urchristliche Apostelbegriff:* ST 1 (1947) 96-130.

Flender, H., *Die Kirche in den Lukas-Schriften als Frage an ihre heutige Gestalt,* en G. Braumann (ed), *Das Lukas-Evangelium...* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974) 261-286.

La Verdière, E. A./W. G. Thompson, *New Testament Communities in Transition: A Study in Matthew and Luke:* TS 37 (1976) 567-597.

Lohfink, G., *Die Sammlung Israels: Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie* (SANT 39, Kösel, Munich 1975).

Mateos, J., *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982).

Menoud, P.-H., *La vie de l'église naissante* (Cahiers théologiques 31, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1952).

Roloff, J., *Apostolat-Verkündigung-Kirche: Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamts nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen* (Mohn, Gütersloh 1965).

Schlier, H., *La Iglesia en los escritos de Lucas,* en J. Feiner/M. Löhrer (eds), *Mysterium Salutis* IV/1 (Ed. Cristiandad, Madrid 1973) 123-141.

Schnackenburg, R., *The Church in the New Testament* (Herder & Herder, Nueva York 1965) 55-68.

——, *Lukas als Zeuge verschiedener Gemeindestrukturen:* BibLeb 12 (1972) 232-247.

Schneider, G., *Die zwölf Apostel als «Zeugen»: Wesen, Ursprung und Funktion einer lukanischen Konzeption,* en P.-W. Scheele/G. Schneider (eds), *Christuszeugnis der Kirche* (Essen 1970) 41-65.

Zingg, P., *Das Wachsen der Kirche: Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie* (Orbis biblicus et orientalis 3, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1974).

Bernadicou, P. J., *Joy in the Gospel of Luke* (Universidad Gregoriana, Roma 1970).
——, *The Lucan Theology of Joy:* ScEsp 25 (1973) 75-98.
Samain, P., *Luc évangéliste de la bonté:* «Revue diocésaine de Tournai» 2 (1947) 31-37.
——, *Luc évangéliste de la joie:* «Revue diocésaine de Tournai» 2 (1947) 144-149.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

1. *Comentarios: modernos*

Anón., *Luc: Évangile; Actes des Apôtres: édition oecuménique* (Casterman, Tournai 1966).

Abbott, L., *The Gospel according to Luke: With Notes, Comments, Maps and Illustrations* (A. S. Barnes, Nueva York 1878).

Arndt, W., *Bible Commentary: The Gospel according to St. Luke* (Concordia Publishing House, St. Louis 1956).

Baird, W., *The Gospel according to Luke,* en C. M. Laymon (ed), *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible* (Abingdon, Nashville 1971) 672-706.

Balmforth, H., *The Gospel according to St. Luke in the Revised Version with Introduction and Commentary* (Clarendon, Oxford ²1958).

Barclay, W., *The Gospel of Luke* (Westminster, Filadelfia ²1956).

Bartelt, W., *Das Evangelium des hl. Lukas übersetzt und erklärt* (Herder, Friburgo 1937).

Berkelbach van der Sprenkel, S. F. H. J., *Het evangelie van Lukas* (Boekencentrum, La Haya 1964).

Bisping, A., *Erklärung der Evangelien nach Markus und Lukas* (Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament 2, Aschendorff, Münster ²1868) 137-498.

Blass, F. W., *Evangelium secundum Lucam, sive, Lucae ad Theophilum liber prior: Secundum formam quae videtur romanam* (Teubner, Leipzig 1897).

Bliss, G. R., *Commentary on the Gospel of Luke* (American Baptist Publication Society, Filadelfia 1884).

Browning, W. R. F., *The Gospel According to Saint Luke: Introduction and Commentary* (SCM, Londres 1972).

Bundy, W. E., *Jesus and the First Three Gospels: An Introduction to the Synoptic Tradition* (Harvard University, Cambridge 1955).

Burnside, W. F., *The Gospel according to St. Luke* (University Press, Cambridge 1913).

Burton, H., *The Gospel according to St. Luke* (Hodder & Stoughton, Londres 1890).

Caird, G. B., *The Gospel of St. Luke* (Penguin, Baltimore 1963).

Callan, C. J., *The Four Gospels: With a Practical Critical Commentary for Priests and Students* (J. F. Wagner, Nueva York ³1918).

Cecilia, Madame, *The Gospel according to St. Luke: With Introduction and Annotations* (Burns, Oates & Washbourne, Londres ²1930).

Ceulemans, F. C., *Commentarius in evangelium secundum Marcum et in evangelium secundum Lucam* (H. Dessain, Malinas [3]1931).
Clark, K. S. L., *The Gospel According to Saint Luke: With Commentary* (Darton, Longman & Todd, Londres 1972).
Cleverley Ford, D. W., *A Reading of Saint Luke's Gospel* (Hodder & Stoughton, Londres 1967).
Cook, F. C., *The Holy Bible ... Commentary: New Testament:* I. *St. Matthew-St. Mark-St. Luke* (Scribner, Nueva York 1889) 309-472.
Creed, J. M., *The Gospel according to St. Luke: The Greek Text, with Introduction, Notes, and Indices* (Macmillan, Londres 1930).
Danker, F. W., *Jesus and the New Age According to St. Luke: A Commentary on the Third Gospel* (Clayton Publishing House, St. Louis 1972).
——, *Luke* (Fortress, Filadelfia 1976).
De Wette, W. M. L., *Kurze Erklärung der Evangelien des Lukas und Markus* (Weidmann, Leipzig [3]1846).
Díaz, J. M., *El santo Evangelio según san Lucas: Traducción y comentario* (Editorial el Catolicismo, Bogotá 1961).
Dillersberger, J., *The Gospel of Saint Luke* (Newman, Westminster 1958).
——, *Lukas: Das Evangelium des heiligen Lukas in theologischer und heilsgeschichtlicher Schau,* 6 vols. (O. Müller, Salzburgo 1947-1949).
Drury, J., *Luke* (Macmillan, Nueva York 1973).
Easton, B. S., *The Gospel according to St. Luke: A Critical and Exegetical Commentary* (Scribner, Nueva York 1926).
Eaton, R. O., *The Gospel according to Saint Luke: With Introduction, Text and Notes* (Catholic Truth Society, Londres 1916).
Ellis, E. E., *The Gospel of Luke* (Oliphants, Londres [2]1974).
Erdman, C. R., *The Gospel of Luke* (Westminster, Filadelfia 1942).
Ernst, J., *Das Evangelium nach Lukas übersetzt und erklärt* (RNT, Pustet, Ratisbona 1977).
Farrar, F. W., *The Gospel According to St. Luke* (University Press, Cambridge 1888).
Fendt, L., *Der Christus der Gemeinde: Eine Einführung in das Evangelium nach Lukas* (Furche, Berlín [2]1937).
Fillion, L.-C., *La Sainte Bible ... avec commentaires: 33. Évangile selon S. Luc* (Lethielleux, París 1882).
——, *La Sainte Bible (texte latin et traduction française) commentée d'après la Vulgate et les textes originaux* (Letouzey et Ané, París 1912) 285-460.
Foote, J., *Lectures on the Gospel According to Luke* (Ogle and Murray, Edimburgo [3]1858).
Geldenhuys, N., *Commentary on the Gospel of Luke: The English*

Text with Introduction, Exposition, and Notes (Eerdmans, Grand Rapids [2]1972).
George, A., *L'annonce du salut de Dieu: Lecture de l'évangile de Luc* (París 1963).
Gilmour, S. M., *The Gospel according to St. Luke,* en IB 8 (Abingdon, Nashville 1952) 1-434.
Ginns, R., *The Gospel of Jesus Christ according to St. Luke,* en B. Orchard (ed), *A Catholic Commentary on Holy Scripture* (Nelson, Nueva York 1953) 935-970.
Godet, F., *Commentaire sur l'évangile de saint Luc,* 2 vols. (París [3]1888-1889).
——, *A Commentary on the Gospel of St. Luke,* 2 vols. (Clark, Edimburgo [4]1887-1889).
Gollwitzer, H., *La joie de Dieu* (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1958).
Gore, C., *The Gospel according to St. Luke,* en su obra *A New Commentary on Holy Scripture Including the Apocrypha* (SPCK, Londres 1928) 207-239.
Gourbillon, R. P./R. P. Rose, *L'évangile selon Saint Luc et les Actes des Apôtres* (París 1960).
Grant, F. C., *The Gospel according to Luke* (Nelson, Nueva York 1962) 209-323.
Gressmann, H., *Das Lukasevangelium* (HNT II/1, Mohr, Tubinga 1919).
Grundmann, W., *Das Evangelium nach Lukas* (THKNT 3, Evangelische Verlagsanstalt, Berlín [2]1961).
Gutzwiller, R., *Meditationen über Lukas,* 2 vols. (Benziger, Zurich 1954).
Hahn, G. L., *Das Evangelium des Lucas erklärt,* 2 vols. (Morgenstern, Breslau 1892-1894).
Harrington, W., *The Gospel according to St. Luke: A Commentary* (Newman, Westminster 1967).
——, *St. Luke,* en R. C. Fuller (ed), NCCHS (Nelson, Londres 1969) 986-1021.
Hauck, F., *Das Evangelium nach Lukas* (THKNT 3, Deichert, Leipzig 1934).
Herbst, W., *Das Lukasevangelium übersetzt und ausgelegt* (Oncken, Kassel 1957).
Hillard, A. E., *The Gospel according to St. Luke with Introduction, Notes, and Maps* (Rivingtons, Londres 1916).
Iglesias, E., *El Salvador de los hombres: Comentarios al Evangelio de S. Lucas* (Buena Prensa, México [2]1950).
Innitzer, T. *Kommentar zum Evangelium des heiligen Lukas mit Ausschluss der Leidensgeschichte* (Styria, Graz [3]1922).

Javet, J. S., *L'évangile de la grâce. Commentaire sur l'évangile selon S. Luc* (Labor et Fides, Ginebra 1957).
Karris, R. J., *Invitation to Luke: A Commentary on the Gospel of Luke* (Doubleday, Garden City 1977).
Klostermann, E., *Das Lukasevangelium* (HNT 5, Mohr, Tubinga [3]1975).
Knabenbauer, J., *Commentarius in quatuor s. evangelia: III. Evangelium secundum Lucam* (Lethielleux, París [2]1926).
Lagrange, M.-J., *Évangile selon Saint Luc* (Gabalda, París [8]1948).
Lampe, G. W. H., *Luke,* en M. Black/H. H. Rowley (eds), *Peake's Commentary on the Bible* (Nelson, Londres 1962) 820-843.
Larère, C., *L'évangile selon saint Luc* (X. Mappus, Le Puy 1942).
Leal, J., *Evangelio según san Lucas* (Ed. Católica, Madrid, 1961).
Leaney, A. R. C., *A Commentary on the Gospel according to St. Luke* (A. & C. Black, Londres 1958).
Lenski, R. C. H., *The Interpretation of St. Mark's and St. Luke's Gospels* (Lutheran Book Concern, Columbus 1934).
Lindsay, T. M., *The Gospel according to St. Luke, with Introduction, Notes and Maps* (T. & T. Clark, Edimburgo 1887).
Loisy, A., *Les évangiles synoptiques* I-II (Chez l'auteur, Ceffonds 1907-1908).
——, *L'Évangile selon Luc* (Minerva, Francfort [2]1971).
Luce, H. K., *The Gospel according to St. Luke: With Introduction and Notes* (University Press, Cambridge 1936).
MacEvilly, J., *An Exposition of the Gospel of St. Luke* (Gill and Son, Dublín [2]1887).
Mandolfo, S., *Commento al Vangelo di Luca* (Marietti, Turín 1970).
Manson, W., *The Gospel of Luke* (Hodder & Stoughton, Londres 1930).
Marchal, L., *Évangile selon Saint Luc* (Letouzey et Ané, París 1950).
Martindale, C. C., *The Gospel according to Saint Luke: With an Introduction and Commentary* (Newman, Westminster 1957).
Melinsky, H., *Luke* (Darton, Longman & Todd, Londres 1966).
Meyer, H. A. W., *Critical and Exegetical Handbook to the Gospels of Mark and Luke* II (Clark, Edimburgo 1880).
Migne, J.-P., *In Evangelium secundum Lucam commentaria,* en *Scripturae sacrae cursus completus* XXII (Montrouge, París 1842) 229-1448.
Moorman, J. R. H., *The Path to Glory: Studies in the Gospel according to Saint Luke* (SPCK, Londres 1960).
Morgan, G. C., *The Gospel according to St. Luke* (F. H. Revell, Nueva York 1931).
Morris, L., *The Gospel according to St. Luke: An Introduction and Commentary* (Londres 1974).

Mueller-Jurgens, W., *Das Evangelium des Lukas* (Glock und Lutz, Nuremberga 1958).

Norwood, F. W./F. R. Barry, *St. Luke* (Cassell, Londres 1926).

Oosterzee, J. J. van, *The Gospel according to Luke* (Scribner, Nueva York 1866).

Osty, E., *L'Évangile selon Saint Luc* (BJ, Cerf, París ³1961).

Owen, J. J., *A Commentary, Critical, Expository and Practical on the Gospel of Luke* (Leavitt & Allen, Nueva York 1857).

Phillips, J. B., *St. Luke's Life of Christ: Translated into Modern English* (Collins, Londres 1956).

Plummer, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke* (ICC, Scribner, Nueva York ⁸1964).

Prete, B., *Vangelo secondo Luca:* I. *Vangelo dell'infanzia;* II. *Vangelo della vita publica* (Rizzoli, Milán 1961).

Ragg, L., *St. Luke with Introduction and Notes* (Methuen, Londres 1922).

Rengstorf, K. H., *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga ¹⁴ 1969).

Rienecker, F., *Das Evangelium des Lukas* (Brockhaus, Wuppertal ⁴1972).

Rigaux, B., *Témoignage de l'Évangile de Luc* (Pour une histoire de Jésus 4, Desclée de Brouwer, Brujas 1970).

Robertson, A. T., *A Translation of Luke's Gospel with Grammatical Notes* (Doran, Nueva York 1923).

Rose, V., *Évangile selon saint Luc: Traduction et commentaire* (Bloud et Gay, París 1909).

Schanz, P., *Commentar über das Evangelium des heiligen Lucas* (F. Fues, Tubinga 1883).

Schegg, P., *Evangelium nach Lukas übersetzt und erklärt,* 2 vols. (J. T. Lentner, Munich 1863).

Schlatter, A., *Das Evangelium des Lukas: aus seinen Quellen erklärt* (Calwer, Stuttgart ²1960).

——, *Das Evangelium nach Lukas,* en *Erläuterungen zum Neuen Testament* I (Calwer, Stuttgart ⁵1936) 153-406.

Schmid, J., *Das Evangelium nach Lukas* (RNT 3, Pustet, Ratisbona ⁴1960); trad. española: *El Evangelio según san Lucas* (Herder, Barcelona ³1981).

Schneider, G., *Das Evangelium nach Lukas,* 2 vols. Comentario ecuménico (G. Mohn, Gütersloh 1977).

Schürmann, H., *Das Lukasevangelium:* I. *Kommentar zu Kap. 1,1-9,50* (HTKNT 3/1, Herder, Friburgo 1969).

Soubigou, L., *Sous le charme de l'évangile selon Saint Luc* (Desclée de Brouwer, París 1933).

Staab, K., *Das Evangelium nach Markus und Lukas* (Echter, Würzburgo 1956).

Stöger, A., *Das Evangelium nach Lukas* (Patmos, Düsseldorf 1964); trad. española: *El Evangelio según san Lucas,* 2 vols. (Herder, Barcelona 1970).

Stoll, R. F., *The Gospel according to St. Luke* (Pustet, Nueva York 1931).

Stuhlmueller, C., *The Gospel according to Luke:* JBC 2, pp. 115-164.

——, *Evangelio según san Lucas,* en *Comentario bíblico «San Jerónimo»* III (Ed. Cristiandad, Madrid 1972) 295-420.

Summers, R., *Commentary on Luke: Jesus, the Universal Savior* (Word Books, Waco 1972).

Tenney, M. C., *The Gospel according to Luke* (Moody, Chicago 1962).

Thompson, G. H. P., *The Gospel according to Luke in the Revised Standard Version* (Clarendon, Oxford 1972).

Tinsley, E. J., *The Gospel according to Luke* (University Press, Cambridge 1965).

Tolbert, M. O., *Luke* (Broadman, Nashville 1970).

Tuya, M. de, *Evangelio de san Lucas* (Ed. Católica, Madrid 1964).

Valensin, A./J. Huby., *Évangile selon Saint Luc* (Beauchesne, París 1952).

Ward, B., *The Holy Gospel according to Saint Luke* (Catholic Truth Society, Londres 1915).

Weiss, B., *Die Evangelien des Markus und Lukas* (Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga [7]1883).

——, *The Gospel according to Luke* (Funk & Wagnalls, Nueva York 1906).

Weiss, J., *Die Evangelien des Markus und Lukas* (Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga [9]1901).

Wellhausen, J., *Das Evangelium Lucae übersetzt und erklärt* (G. Reimer, Berlín 1904).

Zahn, T., *Das Evangelium des Lucas ausgelegt* (Deichert, Leipzig [4]1930).

2. *Comentarios: patrísticos, medievales, Renacimiento, Reforma*

Orígenes (185-254), *Homilías sobre Lucas.*

Rauer, M., *Origenes Werke: Die Homilien zu Lukas* (GCS 35, Hinrichs, Leipzig [2]1959).

Homiliae in Lucam: PG 13, pp. 1801-1902.

Scholia in evangelium secundum Lucam: PG 17, pp. 311-370.

Fragmenta (ex Makarii Chrysocephali orationibus) in Lucam: PG 13, pp. 1901-1910.
Crouzel, H./F. Fournier/P. Périchon, *Origène: Homélies sur S. Luc* (SC 87, Cerf, París 1962).
Lomiento, G., *L'esegesi origeniana del vangelo di Luca. Studio filologico* (Istituto di letteratura cristiana antica, Bari 1966).

Eusebio de Cesarea (260-340), *Eis to kata Loukan euangelion:* PG 24, pp. 529-606.

Efrén de Siria (306-373), *Comentario sobre el Diatéssaron.*

Leloir, L., *Saint Ephrem: Commentaire de l'évangile concordant: Version arménienne* (CSCO 145, Durbecq, Lovaina 1954; CSCO 137, 1953).

Ambrosio de Milán (339-397), *Expositio evangelii secundum Lucam libris X comprehensa:* PL 15, pp. 1607-1944; CSEL 32/4 (ed. por C. Schenkel, 1902); CCLat 14 (ed. por M. Adriaen, 1957).

Rollero, P., *La «Expositio evangelii secundum Lucam» di Ambrogio come fonte dell'esegesi agostiniana* (Universidad de Turín, 1958).

Tito de Bostra († *ca.* 378), *Homilías sobre Lucas.*

Sickenberger, J., *Titus von Bostra: Studien zu dessen Lukashomilien* (TU 21/1, Hinrichs, Leipzig 1901).

Juan Crisóstomo (347-407), *Commentarii, qui extant in sacrosanctum Iesu Christi evangelium secundum Marcum et Lucam* (I. Steels, Amberes 1547).

Cirilo de Alejandría († 444), *Homilías sobre Lucas:* PG 72, pp. 475-950.

Sickenberger, J., *Fragmente der Homilien des Cyrill von Alexandrien zur Lukasevangelium* (TU 34/1, 1909) 63-108.
Chabot, I.-B., *S. Cyrilli Alexandrini commentarii in Lucam* (CSCO 70 [= siriaco 27], L. Durbecq, Lovaina 1954).
Rücker, A., *Die Lukas-Homilien des hl. Cyrill von Alexandrien: Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese* (Drugulin, Leipzig 1911).

Euquerio de Lyon († *ca.* 449), *Liber instructionum ad Salonium libri duo (in Lucae evangelium):* PL 50, pp. 799-800; CSEL 31 (ed. por C. Wotke, 1894) 121-123.

Arnobio Jr. († *ca.* 451), *Adnotationes ad quaedam evangeliorum loca:* PL 53, pp. 569-580, espec. pp. 578-580.

Anón., *Synopsis latina evangeliorum ibericorum antiquissimorum secundum Matthaeum, Marcum, Lucam* (CSCO 256, Lovaina 1965).

——, *Catenae graecorum patrum in Novum Testamentum:* II. *In evangelia S. Lucae et S. Joannis* (University Press, Oxford 1844) 1-174.

Paterio de Brescia († 604), *Expositio veteris et novi testamenti, libri III:* PL 79, pp. 1057-1074.

Beda el Venerable (673-735), *In Lucae evangelium expositio, libri IV:* PL 92, pp. 307-634; CCLat 120 (1960) 1-425.

Sedulio de Escocia († 830), *Expositiuncula in argumentum secundum Lucam:* PL 103, pp. 285-290.

Walafrido Estrabón (808-849), *Expositio in evangelium Lucae:* PL 114, pp. 893-904; *Glossa ordinaria* (atribución dudosa): PL 114, pp. 243-356.

Cristián Drutmaro († 850), *Expositio brevis in Lucam evangelistam:* PL 106, pp. 1503-1514.

Alulfo (siglo XI), *Expositio evangelii secundum Lucam:* PL 79, páginas 1199-1240.

Nicetas de Heraclea (s. XI), *Catena sobre Lucas.*

Sickenberger, J., *Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia untersucht* (TU 22/4, Hinrichs, Leipzig 1902).

Teofilacto de Eubea (s. XI), *Hermeneia eis to kata Loukan euangelion:* PG 123, pp. 683-1126.

Eutimio Zigabeno († 1118), *To kata Loukan euangelion:* PG 129, páginas 853-1102.

Bruno de Asti († 1125), *Commentaria in Lucam:* PL 165, pp. 333-452.

Dionisio bar Salibi († 1171), *Commentarii in evangelia* (CSCO 95).

Pedro Comestor († 1179), *Historia scholastica: Historia evangelica:* PL 198, pp. 1537-1644; íd., *Historia scholastica* (N. Petir y H. Penet, Lyon 1534) 184-226.

Tomás de Aquino († 1274), *Catena super Lucae evangelium,* en *Opera omnia* XII (Musurgia, Nueva York 1949) 1-255.

Alberto Magno († 1280), *In Lucam,* en *Opera omnia,* 38 vols. (Vivès, París 1890) vols. 22-23.

Cayetano, Tomás de Vío (1469-1534), *In quattuor evangelia et acta apostolorum commentarii* IV (Jacobus et Petrus, Lyon 1639) 171-276.

Erasmo, D. (1469-1536), *In evangelium Lucae paraphrasis,* en *Opera* VII (Froben, Basilea 1540) 213-369.

Lutero, Martín (1483-1546), *Evangelion Sanct Lucas,* en *Die deutsche Bibel* (WA DB 6, H. Böhlaus, Weimar 1929) 208-325.

Hoffmeister, J. (1509-1547), *Commentaria in Marcum et Lucam evangelistas* (A. Byrckmann, Lovaina 1562) 133-592.

Calvino, Juan (1509-1564), *Harmonia ex evangelistis tribus composita,*

Matthaeo, Marco & Luca commentariis ... exposita ... (E. Vignon, Ginebra 1595) 1-376.

Pringle, W., *Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark and Luke* (Calvin's Commentaries 31-33, Eerdmans, Grand Rapids 1957).

Estella, Diego de († 1575), *In sacrosanctum Iesu Christi evangelium secundum Lucam enarrationum tomus I-II* (S. Beraud, Lyon 1581).

Maldonado, J. (1533-1583), *Commentarii in evangelium D. Lucae,* en *Commentarii in quatuor evangelistas* II (J. Billaine, París 1651; 3.ª ed. rev. Maguncia 1863) 1-370.

Cornelius a Lapide (Cornelis Cornelissen van den Steen, 1567-1637), *Commentarius in evangelium S. Lucae,* en *Commentaria in Scripturam Sacram* XVI (ed. nova, A. Crampon, L. Vivès, 1877) 1-284.

Cordier, B. (1592-1650), *Catena sexaginta quinque graecorum patrum in S. Lucam, quae quatuor simul evangelistarum introducit explicationem, luce et latinitate donata...* (Plantin, Amberes 1628).

Hugo Grocio (1583-1645), *Annotationes in evangelium Lucae,* en *Annotationes in Novum Testamentum* I (ed. nova, Halle 1769) 669-942.

Chemnitz, M./P. Leyser/J. Gerhard (siglos XVI-XVII), *Harmonia quatuor evangelistarum,* 2 vols. (Z. Hertelij, Francfort 1652).

Calovius, A. (1612-1686), *Biblia novi Testamenti illustrata: Tomus I. exhibens harmoniam evangelistarum* (J. C. Zimmermann, Leipzig 1719).

Bengel, J. A. (1687-1752), *Gnomon of the New Testament...* (2 vols., trad. por C. T. Lewis/M. R. Vincent, Perkinpine & Higgins, Filadelfia 1888).

3. *Monografías generales*

Barrett, C. K., *Luke the Historian in Recent Study* (Epworth, Londres 1961).

Bartsch, H. W., *Wachet aber zu jeder Zeit: Entwurf einer Auslegung des Lukasevangeliums* (H. Reich, Hamburgo 1963).

Bouwman, G., *Das dritte Evangelium: Einübung in die formgeschichtliche Methode* (Patmos, Düsseldorf 1968).

Bovon, F., *Luc le théologien: Vingt-cinq ans de recherches —1950-1975—* (Delachaux et Niestlé, París 1978).

Brauman, G. (ed), *Das Lukas-Evangelium: Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974).

Brown, S., *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke* (AnBib 36, Instituto Bíblico, Roma 1969).

Busse, U., *Die Wunder des Propheten Jesus: Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas* (Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1977).

Cadbury, H. J., *The Making of Luke-Acts* (Macmillan, Nueva York 1927).

Cassidy, R. J., *Jesus, Politics, and Society: A Study of Luke's Gospel* (Orbis, Maryknoll 1978).

Conzelmann, H., *The Theology of St. Luke* (Harper & Brothers, Nueva York 1960); ed. original: *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Mohr, Tubinga 1954, [5]1964); trad. española: *El centro del tiempo* (Fax, Madrid 1974).

Flender, H., *St. Luke: Theologian of Redemptive History* (Fortress, Filadelfia 1967).

Foakes Jackson, F. J./K. Lake, *The Beginnings of Christianity:* I. *The Acts of the Apostles* (Macmillan, Londres [5]1933).

Franklin, E., *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts* (SPCK, Londres 1975).

George, A. *Études sur l'oeuvre de Luc* (Gabalda, París 1978); íd., *El milagro en la obra de Lucas,* en X. Léon-Dufour (ed), *Los milagros de Jesús según el NT* (Ed. Cristiandad, Madrid [2]1986) 240-252.

Green-Armytage, A. H. N., *A Portrait of St. Luke* (Burns and Oates, Londres 1955).

Hannam, W. L., *Luke the Evangelist: A Study of His Purpose* (Abingdon, Nueva York 1935).

Harnack, A. von, *New Testament Studies:* I. *Luke the Physician: The Author of the Third Gospel and the Acts of the Apostles* (Williams and Norgate, Londres 1908).

Hayes, D. A., *The Most Beautiful Book Ever Written: The Gospel according to Luke* (Eaton and Mains, Nueva York 1913).

Hobart, W. K., *The Medical Language of St. Luke: A Proof from Internal Evidence that «the Gospel according to St. Luke» and «the Acts of the Apostles» Were Written by the Same Person, and That the Writer Was a Medical Man* (Longmans Green, Londres 1882).

Holtz, T., *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas* (TU 104, Akademie, Berlín 1968).

Immer, K., *Erzähltes Evangelium: Aus dem Sondergut des Lukas* 1 (BibS 11, Neukirchen 1956).

Jervell, J., *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts* (Augsburg, Minneápolis 1972).

Keck, L. E./J. L. Martyn (eds), *Studies in Luke-Acts.* Hom. a Paul Schubert (Abingdon, Nashville 1966).

McLachlan, H., *St. Luke, the Man and His Work* (Longmans Green, Nueva York 1920).

Marshall, I. H., *Luke: Historian and Theologian* (Zondervan, Grand Rapids 1970).

Maurice, F. D., *The Gospel of the Kingdom of Heaven: A Course of Lectures on the Gospel of St. Luke* (Macmillan, Nueva York 1888).

Meinertz, M., *Das Lukasevangelium* (Aschendorff, Münster ³1912).

Minear, P. S., *To Heal and to Reveal The Prophetic Vocation according to Luke* (Seabury, Nueva York 1976).

Morgenthaler, R., *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis· Gestalt und Gehalt der Kunst des Lukas,* 2 vols. (Zwingli, Zurich 1949).

Moorman, J. R. H., *The Path to Glory· Studies in the Gospel according to Saint Luke* (SPCK, Londres 1960).

Morton, A. Q./G. H. C. Macgregor, *The Structure of Luke and Acts* (Hodder & Stoughton, Londres 1964).

Neirynck, F. (ed), *L'Évangile de Luc Problèmes littéraires et théologiques.* Hom. a Lucien Cerfaux (Duculot, Gembloux 1973).

Pallis, A., *Notes on St. Luke and the Acts* (Oxford University, Londres 1928).

Radl, W., *Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk Untersuchungen zu Parallelmotiven im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte* (P. Lang, Francfort 1975).

Ramsay, W. M., *Was Christ Born at Bethlehem? A Study on the Credibility of St Luke* (Hodder & Stoughton, Londres ³1905).

Reicke, B. I., *The Gospel of Luke* (John Knox, Richmond 1964).

Reiling, J./J. L. Swellengrebel, *A Translator's Handbook on the Gospel of Luke* (Brill, Leiden 1971).

Rese, M., *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas* (SNT 1, Mohn, Gütersloh 1969).

Rius Camps, J., *Hechos de los Apóstoles. Comentario linguístico y exegético,* 2 vols. I. *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana.* Hch 1-12; II. *El camino de Pablo a la misión de los paganos* Hch 13-28 (Ed. Cristiandad, Madrid 1984-86).

Sahlin, H., *Der Messias und das Gottesvolk Studien zur protolukanischen Theologie* (ASNU 12, Almqvist & Wiksell, Upsala 1945).

Schleiermacher, F. E. D., *A Critical Essay on the Gospel of St. Luke* (J. Taylor, Londres 1825).

Schneider, G., *Parusiegleichnisse im Lukas-Evangelium* (SBS 74, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1975).

Schutz, F , *Der leidende Christus Die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften* (BWANT 89, Kohlhammer, Stuttgart 1969).

Stonehouse, N. B., *The Witness of Luke to Christ* (Tyndale, Londres 1951).

Talbert, C. H., *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts* (SBLMS 20, Scholars Press, Missoula 1974).
——, *Luke and the Gnostics. An Examination of the Lucan Purpose* (Abingdon, Nashville 1966).
——, *Perspectives on Luke-Acts* (Clark, Edimburgo 1978).
Wilson, S. G., *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (SNTSMS 23, University Press, Cambridge 1973).
Zingg, P., *Das Wachsen der Kirche Beitrage zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie* (Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1974).

Obras generales más citadas

Banks, R. (ed), *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology*. Hom. a L. L. Morris en su sesenta cumpleaños (Eerdmans, Grand Rapids 1974).
Blinzler, J., *The Trial of Jesus* (Newman, Westminster 1959).
Brown, R. E., *Jesus God and Man Modern Biblical Reflection* (Bruce, Milwaukee 1967).
Bultmann, R., *Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments* (Mohr, Tubinga 1967).
Bundy, W. E., *Jesus and the First Three Gospels* (Harvard University, Cambridge 1955).
Cerfaux, L., *Recueil Lucien Cerfaux: Études d'exégèse et d'histoire religieuse*, 3 vols. (Duculot, Gembloux [3]1962).
Dodd, C. H., *The Parables of the Kingdom* (Scribner, Nueva York 1961); trad. española: *Las parábolas del reino* (Ed. Cristiandad, Madrid 1974).
Finegan, J., *The Archeology of the New Testament* (Princeton University, Princeton 1969).
Fitzmyer, J. A., *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1: A Commentary* (BibOr 18A, Instituto Bíblico, Roma 1971).
Hahn, F., *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity* (Lutterworth, Londres 1969).
Jeremias, J., *The Eucharistic Words of Jesus* (Fortress, Filadelfia 1977); ed. original: *Die Abendmahlsworte Jesu* (Gotinga [4]1967); trad. española: *La Última Cena Palabras de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980).
——, *Jerusalem in the Time of Jesus* (Fortress, Filadelfia 1969); ed. original: *Jerusalem zur Zeit Jesu* (Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga [3]1969); trad. española: *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid [3]1985)
——, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus* (Scribner, Nueva York 1971); ed. original: *Theologie des Neuen Testaments* I

(Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1971); trad. española: *Teología del NT* I (Sígueme, Salamanca 1974).

——, *The Parables of Jesus* (Scribner, Nueva York 1963); ed. original: *Die Gleichnisse Jesu* (Gotinga [8]1970); trad. española: *Las Parábolas de Jesús* (Verbo Divino, Estella [3]1971).

Kertelge, K., *Die Wunder Jesu im Markusevangelium: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (SANT 23, Kösel, Munich 1970).

Kümmel, W. G., *Introduction to the New Testament* (Abingdon, Nashville 1975).

——, *Promise and Fulfilment: The Eschatological Message of Jesus* (SBT 23, Allenson, Naperville 1957).

Lindars, B./S. S. Smalley (eds), *Christ and the Spirit in the New Testament.* Hom. a Charles Francis Digby Moule (University Press, Cambridge 1973).

Milik, J. T., *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (Allenson, Naperville 1959).

Moule, C. F. D., *An Idiom-Book of New Testament Greek* (University Press, Cambridge 1953).

Moulton, J. H./W. F. Howard, *A Grammar of New Testament Greek* (Clark, Edimburgo [4]1976).

Perrin, N., *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Harper & Row, Nueva York 1967).

Schrage, W., *Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen: Zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung* (BZNW 29, De Gruyter, Berlín 1964).

Schramm, T., *Der Markus-Stoff bei Lukas: Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (SNTSMS 14, University Press, Cambridge 1971).

Streeter, B. H., *The Four Gospels: A Study of Origins, Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, and Dates* (Macmillan, Londres 1924).

Turner, N., *Grammatical Insights into the New Testament* (Clark, Edimburgo 1965).

Bibliografías sobre el Evangelio de Lucas

Anón., *Bibliographie des études récentes sur l'évangile de Luc:* BVC 98 (1971) 90-94.

Navone, J., *Bibliografia lucana* (Universidad Gregoriana, Roma 1969).

Williams, C. S. C., *Commentaries and Books on St. Luke's Gospel:* «Theology» 62 (1959) 408-414.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

1. *Los libros bíblicos*

Abd	Abdías	Jon	Jonás
Ag	Ageo	Jos	Josué
Am	Amós	Jr	Jeremías
Ap	Apocalipsis	Jue	Jueces
Bar	Baruc	Lam	Lamentaciones
Cant	Cantar de los Cantares	Lc	Lucas
		Lv	Levítico
Col	Colosenses	1 Mac	1.º Macabeos
1 Cor	1.ª Corintios	2 Mac	2.º Macabeos
2 Cor	2.ª Corintios	Mal	Malaquías
1 Cr	1.º Crónicas	Mc	Marcos
2 Cr	2.º Crónicas	Miq	Miqueas
Dn	Daniel	Mt	Mateo
Dt	Deuteronomio	Nah	Nahún
Ecl	Eclesiastés	Neh	Nehemías
Eclo	Eclesiástico	Nm	Números
Ef	Efesios	Os	Oseas
Esd	Esdras	1 Pe	1.ª Pedro
Est	Ester	2 Pe	2.ª Pedro
Éx	Éxodo	Prov	Proverbios
Ez	Ezequiel	1 Re	1.º Reyes
Flm	Filemón	2 Re	2.º Reyes
Flp	Filipenses	Rom	Romanos
Gál	Gálatas	Rut	Rut
Gn	Génesis	Sab	Sabiduría
Hab	Habacuc	Sal	Salmos
Heb	Hebreos	Sant	Santiago
Hch	Hechos	1 Sm	1.º Samuel
Is	Isaías	2 Sm	2.º Samuel
Jds	Judas	Sof	Sofonías
Jdt	Judit	1 Tes	1.ª Tesalonicenses
Jl	Joel	2 Tes	2.ª Tesalonicenses
Jn	Juan	1 Tim	1.ª Timoteo
1 Jn	1.ª Juan	2 Tim	2.ª Timoteo
2 Jn	2.ª Juan	Tit	Tito
3 Jn	3.ª Juan	Tob	Tobías
Job	Job	Zac	Zacarías

2. *Otras siglas utilizadas*

AAGA — M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Clarendon, Oxford ³1967)
AAS — *Acta Apostolicae Sedis*
AER — «American Ecclesiastical Review»
AGSU — Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums
AJP — «American Journal of Philology»
AJT — «American Journal of Theology»
ALBO — Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia
AnBib — Analecta Biblica
ANEP — J. B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures* (Princeton University, Princeton 1954)
ANET — J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton University, Princeton 1950) y *Supplement* (1968)
AnGreg — Analecta Gregoriana
ANT — M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (Clarendon, Oxford 1924)
Ant — Flavio Josefo, *Antiquitates iudaicae*
AOS — American Oriental Society
Apión — Flavio Josefo, *Contra Apionem*
APOT — *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (ed por R. H. Charles, 2 vols., Clarendon, Oxford 1913)
ASAE — Annales du Service des Antiquités de l'Égypte
ASNU — Acta seminarii neotestamentici upsaliensis
ASOR — American Schools of Oriental Research
AsSeign — «Assemblées du Seigneur»
ASTI — «Annual of the Swedish Theological Institute»
ATANT — Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATR — «Anglican Theological Review»
AUC — AB URBE CONDITA (fechas romanas desde la fundación de Roma)
AzNTT — Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung
BA — «Biblical Archaeologist»
BAC — Biblioteca de Autores Cristianos
BAG — Bauer-Arndt-Gingrich, *Greek-English Lexicon of the New Testament* (University of Chicago, Chicago 1957)

BASOR	«Bulletin of the American Schools of Oriental Research»
BBB	Bonner Biblische Beiträge
BDF	Blass-Debrunner-Funk, *Greek Grammar of the New Testament* (University of Chicago, Chicago, 1961)
BDR	Blass-Debrunner-Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Vanderhoeck und Ruprecht, Gotinga 1976)
Beginnings	F. J. Foakes Jackson/K. Lake (eds), *The Beginnings of Christianity: The Acts of the Apostles* (5 vols., Macmillan, Londres 1920-1933; repr. Baker, Grand Rapids 1979)
Bell	Flavio Josefo, *De bello iudaico*
BeO	«Bibbia e Oriente»
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium
BEvT	Beiträge zur evangelischen Theologie
BFCT	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese
BGD	Bauer-Gingrich-Danker, *Greek-English Lexicon of the New Testament* (University of Chicago, Chicago 1979)
BHT	Beiträge zur historischen Theologie
Bib	«Biblica»
BibLeb	«Bibel und Leben»
BibOr	«Biblica et Orientalia»
BibS(N)	Biblische Studien (Erziehungsverein, Neukirchen 1951-)
BJ	Biblia de Jerusalén
BJRL	«Bulletin of the John Rylands (University) Library (of Manchester)»
BK	«Bibel und Kirche»
BLit	«Bibel und Liturgie»
BNTC	Black's New Testament Commentaries
Boh	Bohaírica (antigua versión copta del Nuevo Testamento)
BR	«Biblical Research»
BSac	«Bibliotheca Sacra»
BT	«The Bible Translator»
BTB	«Biblical Theology Bulletin»
BTS	«Bible et Terre Sainte»
BVC	«Bible et vie chrétienne»
BW	«Biblical World»

BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testaments
BZ	«Biblische Zeitschrift»
BZNW	Beinefte zur ZNW
CB	«Cultura Bíblica»
CBiJ	*Comentario Bíblico «San Jerónimo»* (5 vols.; Ed. Cristiandad, Madrid 1971-1972)
CBQ	«Catholic Biblical Quarterly»
CCD	Confraternity of Christian Doctrine (traducción de la Biblia)
CCLat	Corpus Christianorum, serie latina
CHR	«Church History Review»
CIG	«Corpus inscriptionum graecarum»
Cii	*Corpus inscriptionum iudaicarum* (2 vols.; J.-B. Frey [ed], Institute of Christian Archaeology, Ciudad del Vaticano, 1952)
CIS	«Corpus inscriptionum semiticarum»
CJRT	«Canadian Journal of Religious Thought»
ConNT	«Coniectanea neotestamentica»
CQR	«Church Quarterly Review»
CRev	«Classical Review»
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
CSS	Cursus Sacrae Scripturae
CTM	«Concordia Theological Monthly»
CurrTM	«Currents in Theology and Mission»
DBS	*Dictionnaire de la Biblie, Supplément*
DJD	Discoveries in the Judaean Desert (of Jordan) (Clarendon, Oxford)
DS	Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*
DTAT	*Diccionario teológico del Antiguo Testamento,* dir. por G. J. Botterweck/H. Ringgren (Ed. Cristiandad, Madrid 1973ss)
DunRev	«Dunwoodie Review»
EBib	Études Bibliques
ELS	D. Baldi, *Enchiridion locorum sanctorum* (Franciscan, Jerusalén 1955)
ESBNT	J. A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (Chapman, Londres 1971; repr., Scholars Press, Missoula 1974).
EstBíb	«Estudios Bíblicos»
EstEcl	«Estudios Eclesiásticos»
ETL	«Ephemerides theologicae lovanienses»

ETR	«Études théologiques et religieuses»
EvQ	«Evangelical Quarterly»
EvT	«Evangelische Theologie»
EWNT	*Exegetische Wörterbuch zum Neuen Testament* (ed. por H. Balz/G. Schneider, Kohlhammer, Stuttgart 1978)
Expos	«Expositor»
ExpTim	«Expository Times»
FGT	V. Taylor, *Formation of the Gospel Tradition* (Macmillan, Londres 1949)
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FTG	M. Dibelius, *From Tradition to Gospel* (Scribner, Nueva York 1935)
GCS	Griechische christliche Schriftsteller
GKC	Gesenius-Kautzsch-Cowley, *Hebrew Grammar*
Greg	«Gregorianum»
HALAT	W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (Brill, Leiden 1967, [2]1974)
Hennecke/ Schneemelcher, NTApocrypha	E. Hennecke/W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha* (2 vols.; Lutterworth, Londres [2]1965)
HeyJ	«Heythrop Journal»
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HSCP	«Harvard Studies in Classical Philology»
HSM	Harvard Semitic Monographs
HST	R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition* (Blackwell, Oxford 1968)
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HTR	«Harvard Theological Review»
HTS	Harvard Theological Studies
IB	*Interpreter's Bible* (Abingdon, Nashville 1952)
ICC	International Critical Commentary
IDB	*Interpreter's Dictionary of the Bible* (Abingdon, Nashville 1962)
IDBSup	*Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume* (1976)
IEJ	«Israel Exploration Journal»
ILS	H. Dessau (ed), *Inscriptiones latinae selectae* (Weidmann, Berlín 1892-1916)
Int	«Interpretation»

ITQ	«Irish Theological Quarterly»
JAAR	«Journal of the American Academy of Religion»
JAOS	«Journal of the American Oriental Society»
JBL	«Journal of Biblical Literature»
JBR	«Journal of Bible and Religion»
JETS	«Journal of the Evangelical Theological Society»
JJS	«Journal of Jewish Studies»
JPOS	«Journal of the Palestine Oriental Society»
JQR	«Jewish Quarterly Review»
JR	«Journal of Religion»
JRS	«Journal of Roman Studies»
JSNT	«Journal for the Study of the New Testament»
JTS	«Journal of Theological Studies»
KD	«Kerygma und Dogma»
«L»	Fuente particular de Lucas
LAE	A. Deissmann, *Light from the Ancient East* (Hodder & Stoughton, Londres ²1927)
LCL	Loeb Classical Library
LD	Lectio Divina
LQ	«Lutheran Quarterly»
LSJ	Liddell-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon*
LTK	*Lexikon für Theologie und Kirche*
LumVie	«Lumière et Vie»
LXX	Traducción griega de los Setenta
m.	Misná
MeyerK	H. A. W. Meyer, *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*
«Mc»	La fuente de Marcos
MM	J. H. Moulton/G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament* (Hodder & Stoughton, Londres 1930)
MNT	R. E. Brown et al. (eds), *Mary in the New Testament* (Fortress, Filadelfia; Paulist, Nueva York 1978)
MNTC	Moffatt New Testament Commentaries
MPAT	J. A. Fitzmyer/D. J. Harrington, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts* (BibOr 34; Instituto Bíblico, Roma 1979)
MTZ	«Münchener theologische Zeitschrift»
NAB	*New American Bible*
NBE	*Nueva Biblia Española,* trad. de L. Alonso Schökel/J. Mateos (Ed. Cristiandad, Madrid ⁴1986)

NCCHS	R. C. Fuller et al. (eds), *A New Catholic Commentary on Holy Scripture* (Nélson, Londres 1969)
NEB	*New English Bible*
NHS	Nag Hammadi Studies
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NIDNTT	C. Brown (ed), *New International Dictionary of New Testament Theology* (3 vols.; Zondervan, Grand Rapids 1975-1978)
NKZ	«Neue kirchlichen Zeitschrift»
NovT	«Novum Testamentum»
NovTSup	Novum Testamentum, Supplements
NRT	«La nouvelle revue théologique»
ns	nueva serie (en algunas colecciones o revistas)
NTA	«New Testament Abstracts»
NTAbh	Neutestamentliche Abhandlungen
NTB	C. K. Barrett, *The New Testament Background: Selected Documents* (SPCK, Londres 1956)
NTD	Das Neue Testament deutsch
NTS	«New Testament Studies»
OGIS	W. Dittenberger, *Orientis graeci inscriptiones selectae* (Hirzel, Leipzig 1903-1905)
OxyP	Oxyrhynchus Papyri
PG	Patrologia graeca (ed. por J. Migne)
PJ	«Palästina-Jahrbuch»
PL	Patrologia latina (ed. por J. Migne)
ProtEv	*Protoevangelio de Santiago*
PW	*Paulys Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft* (ed. por G. Wissowa; Metzler, Stuttgart 1893-)
«Q»	Quelle (fuente de la doble tradición en Lucas y Mateo)
QD	Quaestiones disputatae
QDAP	«Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine»
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum (ed. por T. Klausner; Hiersmann, Stuttgart 1950-)
RB	«Revue Biblique»
RBén	«Revue bénédictine»
RCB	«Revista de cultura bíblica»
RechBib	Recherches bibliques
RevExp	«Review and Expositor»
RevistB	«Revista bíblica»

RevQ	«Revue de Qumrân»
RevScRel	«Revue des Sciences Religieuses»
RevThom	«Revue Thomiste»
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Mohr [Siebeck], Tubinga [3]1957-1965)
RHE	«Revue d'histoire ecclésiastique»
RHPR	«Revue d'histoire et de philosophie religieuses»
RivB	«Rivista Biblica»
RNT	Regensburger Neues Testament
RSR	«Recherches de science religieuse»
RSV	«Revised Standard Version»
RTP	«Revue de théologie et de philosophie»
RUO	«Revue de l'Université d'Ottawa»
sa	serie antigua (en algunas colecciones o revistas)
Sah	Sahídica (antigua versión copta del Nuevo Testamento)
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testaments
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
SBFLA	«Studii biblici franciscani liber annuus»
SBL	Society of Biblical Literature
SBLDS	SBL Dissertation Series
SBLMS	SBL Monograph Series
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
SC	Sources Chrétiennes
ScCatt	«Scuola Cattolica»
ScEccl	«Sciences Ecclésiastiques»
ScEsp	«Science et Esprit»
Scr	«Scripture»
SE I, II, III, etc.	*Studia evangelica* I (TU 73; ed. por F. L. Cross; Akademie, Berlín 1959); II (TU 87, 1964); III (TU 88, 1964); IV (TU 102, 1968); V (TU 103, 1968); VI (TU 112; ed. por E. A. Livingstone, 1973)
SEÅ	«Svensk exegetisk årsbok»
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SJT	«Scottish Journal of Theology»
SNT	Studien zum Neue Testament
SNTSMS	Studiorum Novi Testamenti Societas, Monograph Series
SPAW	«Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften»

SQE	K. Aland, *Synopsis quattuor Evangeliorum* (Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1964)
ST	«Studia theologica»
StudNeot	Studia neotestamentica, Studia
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
Str-B	(H. Strack und) P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament* (6 vols.; Beck, Munich 1922-1961)
SymOs	«Symbolae osloenses»
TBl	«Theologische Blätter»
TBT	«The Bible Today»
TCGNT	B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (United Bible Societies, Londres/Nueva York 1971)
TD	«Theology Digest»
TDNT	G. Kittel/G. Friedrich (eds), *Theological Dictionary of the New Testament* (10 vols.; Eerdmans, Grand Rapids 1964-1976; versión inglesa de TWNT)
TF	«Theologisches Forschung»
THKNT	Theologisches Handkommentar zum Neuen Testament
TLZ	«Theologische Literaturzeitung»
TM	Texto masorético
TynNTC	Tyndale New Testament Commentary
TPQ	«Theologisch-praktische Quartalschrift»
TQ	«Theologische Quartalschrift»
TRu	«Theologische Rundschau»
TS	«Theological Studies»
TSK	«Theologische Studien und Kritiken»
TTod	«Theology Today»
TTZ	«Trierer theologische Zeitschrift»
TU	Texte und Untersuchungen
Tvt	«Tijdschrift voor Theologie»
TWNT	G. Kittel/G. Friedrich (eds), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (10 vols.; Kohlhammer, Stuttgart 1933-1979)
TZ	«Theologische Zeitschrift»
VC	«Vigiliae christianae»
VCaro	«Verbum Caro»
VD	«Verbum Domini»
VF	«Verkündigung und Forschung»
Vg	Vulgata latina

VKGNT	K. Aland (ed), *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*
VL	Vetus Latina (traducción latina de la Biblia)
VS	Verbum Salutis
VSpir	«Vie Spirituelle»
WA	J. A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean* (SBLMS 25; Scholars Press, Missoula 1979)
WJT	«Westminster Journal of Theology»
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testaments
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZBG	M. Zerwick, *Graecitas biblica* (Instituto Bíblico, Roma, 1963)
ZKT	«Zeitschrift für katholische Theologie»
ZNW	«Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft»
ZRGG	«Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte»
ZST	«Zeitschrift für systematische Theologie»
ZTK	«Zeitschrift für Theologie und Kirche»

MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO Y TEXTOS AFINES

CD	Documento de Damasco (texto de la geniza de El Cairo)
Mur	Manuscritos de Wadi Murabbaʿat
p	Pešer (comentario)
1Q, 2Q, ...	Siglas de las diversas cuevas de Qumrán, en las que se han encontrado manuscritos; sigue la abreviatura del libro bíblico o apócrifo
1QapGn	Génesis apócrifo (de la cueva 1)
1QH	*Hodāyôt* (Himnos de acción de gracias; de la cueva 1)
1QpHab	Pašer sobre Habacuc (de la cueva 1)
1QM	*Milḥamâ* (Manuscrito de la Guerra)
1QS	*Serek hayyaḥad* (Regla de la Comunidad, o Manual de Disciplina)
1QS^a	Apéndice A a la Regla de la Congregación
4QHen	Manuscritos de Henoc; de la cueva 4
4QFlor	Florilegio; textos de la cueva 4
4QMes ar	Manuscrito «Mesiánico», en arameo; de la cueva 4
4QBP	Bendiciones patriarcales; de la cueva 4
11QtgJob	Targum de Job; de la cueva 11

TEXTOS TARGUMICOS

Tg.Neb.	Targum de los Profetas
Tg.Yer.I	Targum Yerušalmi I

TRATADOS DE LA MISNA Y ESCRITOS AFINES

Para distinguir los diversos tratados homónimos de la Misná, de la Tosefta, del Talmud babilónico o del Talmud de Jerusalén usamos las siglas de los respectivos tratados de la Misná, y las siglas: b (antepuesta al título de un tratado del Talmud babilónico), j (para los tratados del Talmud de Jerusalén) y Tos. (para los diversos tratados de la Tosefta). Por ejemplo: Par. (Tratado *Parah* de la Misná), bPar. (Tratado *Parah* del Talmud babilónico), jPar. (Tratado *Parah* del Talmud de Jerusalén), Tos.Par. (Tratado *Parah* de la Tosefta).